Schelling und die Christologie.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

der

hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Georg-August-Universität zu Göttingen

eingereicht von

Karl Schlutter,
Pastor zu Beinum.

Göttingen 1915.
Druck der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei
(W. Fr. Kaestner).

Referent: Professor D. Titius.

8335328
DS 34

Übersicht.

Seite

Einleitung 1

A. Schellings Christologie.

I. Vorbedingungen und Ansätze zur Christologie bis zu der positiven Philosophie 4

Schellings Philosophie auf Fichteschem Standpunkt. 4
Die Naturphilosophie 6
Der transzendentale Idealismus 9
Die Identitätsphilosophie und die Christologie der Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 10
Die Einführung der Irrationalen. 17
Gottesbegriff und Christologie seit der Schrift über das Wesen der menschlichen Freiheit. Übergang zum letzten System 18
Resultate der bisherigen Entwicklung. 27

II. Schellings ausgeführte Christologie im Rahmen der Potenzenlehre 30

Die Prinzipien oder Potenzen 30
Die erste Spannung der Potenzen, die Schöpfung und der Fall 35
Die zweite Spannung und der mythologische Prozeß 37
Die Offenbarung 40
Die Trinität und das Kommen der 2. Potenz . . . 41
Die Kenosis und das Erdenleben der 2. Potenz . . 46
Das Werk Christi. 57
Beurteilung 63

Seite

B. Einwirkungen Schellings auf die Christologie.

I. Schelling und die Kenosislehre 70
1) Thomasius 70
2) Liebner 82
3) Geß 89
4) Allgemeines 93

II. Der Einfluß Schellings auf die Christologie 1) v. Hofmanns und 2) v. Franks 96
1) J. Chr. K. v. Hofmann 96
2) Fr. H. R. v. Frank 106

III. Die Vermittlungstheologie 112
1) Lange 112
2) Martensen 115
3) Dorner 120
4) L. F. Schöberlein 133

IV. Liberale Theorien 136
1) Chr. H. Weiße 136
2) Eduard v. Hartmann 139

Schluss 148

Jedem Theologen ist bekannt, welche großen Einflüsse die Philosophie Hegels auf die Theologie ausgeübt hat. Gibt es doch eine Anzahl namhafter Hegelianer in der protestantischen Dogmatik. Die Einwirkungen Schellings dagegen sind zwar hier und da bemerkt, aber im Ganzen doch weniger bekannt. Es wird sich aber lohnen, diesen Einwirkungen einmal im Zusammenhang nachzugehen und sie an dem Zentraldogma, der Christologie, nachzuweisen. Wenigstens einen bescheidenen Beitrag will diese Abhandlung dazu liefern. Es soll zu dem Zweck zunächst Schellings eigene Christologie dargestellt werden, wie sie im Zusammenhang mit seiner Philosophie steht. Die Einflüsse Schellings aber, wie auch die Hegels, auf die Christologie können wir von unserm Standpunkt nicht von vornherein als einen Schaden für die Christologie betrachten. Die idealistische Philosophie hat ja so z. T. nur wiedergegeben, was sie vom Christentum empfangen hatte, oder vielmehr sie hat vom Christentum einen reichen Inhalt empfangen und der Dogmatik dafür neue Formen geliefert, um den alten Inhalt zu begreifen.

Wir stimmen Chr. H. Weiße zu, der, mit einem Fuße noch in jener idealistischen Spekulation, mit dem andern auf dem Boden nüchterner Betrachtung stehend, über jene Zeit mit Rücksicht auf die Christologie das Urteil fällt: „Für dieses erhabene Schauspiel (des Prozesses der Menschwerdung bis auf Christus), wodurch auch das Verständnis dieser Persönlichkeit erst in Wahr-

heit erschlossen wird, wodurch was der Apostel von sich und seinen heiligen Genossen rühmen durfte (1. Joh. 1, 1) auch für uns zur Wahrheit und Wirklichkeit wird: für dieses von aller früheren Theologie nur immer so unvollständig erkannte Schauspiel die Augen geöffnet zu haben, das ist und bleibt das Verdienst jener idealistischen Spekulation der jüngsten Entwicklungsperiode unserer philosophisch-theologischen Wissenschaft, welcher um dieses einen Verdienstes willen wohl manche ihrer sonstigen Ausschreitungen vergeben werden dürfen“ (Phil. Dogmatik III, 137).

Schellings Christologie.

I. Vorbedingungen und Ansätze zur Christologie bis zu der positiven Philosophie.

Eine Christologie, die wirklich religiösen Trieben entspringt, setzt voraus, daß folgende Bedingungen erfüllt sind: 1) Es muß ein Gottesbegriff vorhanden sein. 2) Der Gottesbegriff muß ethisch bestimmt sein. 3) Es muß erkannt sein, daß der Mensch, vor die religiös-sittliche Aufgabe gestellt, diese nicht im tiefsten Sinne zu lösen vermag, wenn er nicht durch die von Christus ausgehenden Einwirkungen von seiner Gebundenheit befreit wird. 4) Das Geschichtliche muß zu seinem Rechte kommen, und es muß anerkannt sein, daß Gott sich uns in der Geschichte, deren Höhepunkt Christus ist, grundlegend offenbart, daß also Offenbarungen an den Einzelnen durch die grundlegende geschichtliche Offenbarung vermittelt sind.

Diese vier Vorbedingungen sind in Schellings erster Periode nicht gegeben. Schelling steht hier völlig auf dem Boden der Fichteschen Wissenschaftslehre, und die gesamte Philosophie wächst hier heraus aus dem großen, von Kant neu aufgerollten erkenntnistheoretischen Problem. Aber Kants Lösung ist überholt. Ein Ding an sich gibt es nicht mehr. Der Dingbegriff überhaupt wird herabgesetzt. Das Ding ist das Bedingte. Dagegen ist unbedingt, was gar nicht zum Dinge werden kann (Schellings

Werke I, 1, 166). Unbedingt, absolut, ist allein das Subjekt, das Ich, dieses natürlich überempirisch gedacht wie Kants „Bewußtsein überhaupt", also das unbewußte und unpersönliche Ich (Sch. W. I, 1, 200). Dieses Ich ist kein Ding, sondern Wille, Freiheit, Tathandlung. Damit ist der Begriff einer ruhenden Substanz aufgelöst und durch den Begriff der Aktualität, des Handelns, ersetzt.

Die Bedeutung der Freiheit tritt in zwei Äußerungen Schellings in Briefen an Hegel und Reinhold zu Tage: „Das A und O aller Philosophie ist Freiheit". „Mein System ist von Anfang bis zu Ende nur eine Analyse des Begriffes der Freiheit, und es kann in ihm diesem nicht widersprochen werden, weil gar kein anderes Ingrediens hineinkommt" (Kuno Fischer, Schelling, 2. Aufl. S. 293. Vergl. Sch. W. I, 1, 177).

Diese erste Gestalt der Philosophie Schellings ist durchaus von dem sittlichen Gedanken bestimmt, und zwar wird hier die Kantische Grundregel, entsprechend dem Gedanken vom Werte des Subjekts und Unwerte des Objekts (Dinges) so umgeformt: „handle so, daß dein Wille absoluter Wille sei; handle so, daß die ganze moralische Welt deine Handlung wollen könne; handle so, daß durch deine Handlung kein vernünftiges Wesen als bloßes Objekt, sondern als mithandelndes Subjekt gesetzt werde" (Sch. W., I, 1, 255).

Zu einer ernsten Würdigung der Sünde kömmt es auf diesem Standpunkt Schellings nicht. Die unendliche moralische Aufgabe liegt vor uns. Damit sie realisiert werde, ist es nötig, daß das Ich sich im Wollen bewußt wird, und dies geschieht nur, indem es den Widerstreit zwischen dem Willen und den sinnlichen Antrieben fühlt. Schelling betont also nicht, daß die sittliche Aufgabe von den Einzelnen nicht (immer) gelöst wird, sondern den anderen, daß sie, damit sie überhaupt gelöst wird, im Einzelnen nicht gelöst werde. „Eben deswegen, weil,

und nur insofern als dieser positive Gegensatz stattfindet, ist es möglich, durch das Bewußtsein selbst auf einen absoluten Willen getrieben zu werden" (Sch. W. I, 1, 436. Vergl. Tillich, Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung S. 44 ff.). Diese erste Gestalt der Schellingschen Philosophie ist nicht atheistisch. Sie ist Pantheismus auf dem Grunde der Ich-Philosophie. „Alles ist nur im Ich und für das Ich. Im Ich hat die Philosphie ihr "Εν καὶ πᾶν gefunden" (I, 1, 193). Dadurch ist Gott als transzendentes Objekt ausgeschlossen. Ein Objekt könnte er überhaupt nicht sein (I, 1, 168). Transzendent ist er ebenfalls nicht. Er kann nur mit dem absoluten Ich zusammenfallen. Genauer gesagt: Gott ist die Identität von Ich und Nicht-Ich (I, 1, 201). Das ist die höchstmögliche Synthesis. Das höchste Gesetz aber für das endliche Wesen ist: „Sei absolut — identisch mit dir selbst" (I, 1, 199). Daraus ergibt sich die eigentlichste Formel für Gott. Gott ist etwas, das wir nur ins Unendliche fort zu realisieren streben können (I, 1, 210). Schelling setzt voraus, daß die Forderung: „sei identisch mit dir selbst" realisiert werden kann. Er will froh sein, das Geheimnis unseres Geistes erforscht zu haben, kraft dessen der Gerechte von selbst frei wird, während der Ungerechte von selbst vor der Gerechtigkeit zittert (I, 1, 341).

Man sieht leicht, daß in diesem System eine Christologie keinen Platz hatte. Christus hätte hier höchstens als ein Idealbild für das „Sei identisch mit dir selbst" vorkommen können, ähnlich wie in Kants Religionslehre. Aber diese Philosophie, die allein in der kraftvollen Gegenwart ruht, hat gar kein Bedürfnis für geschichtliche Anknüpfungen.

Dagegen finden sich hier schon Bausteine für Schellings spätere Christologie und für die Theologen, die von ihm gelernt haben. Das sind der Primat des Willens

und die Betonung der Freiheit, im Zusammenhang damit ferner der Begriff der Tathandlung. Charakteristisch sind Sätze wie diese: „Ich bin! Mein Ich enthält ein Sein, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist; deswegen, weil es nur insofern ist und nur insofern gedacht wird, als es sich selbst denkt. Es ist also, weil es nur selbst sich denkt, und es denkt sich nur selbst, weil es ist. Es bringt sich durch sein Denken selbst — aus absoluter Kausalität — hervor“ (I, 1, 167). „Das Wesen des Ichs ist Freiheit, d. h. es ist nicht anders denkbar, denn nur insofern es aus absoluter Selbstmacht sich, nicht als irgend Etwas, sondern als bloßes Ich setzt“ (I, 1, 179).

Es sind das, wie bekannt, von Fichte übernommene Gedanken. In der Streitschrift gegen Fichte (1806) sagt Schelling anerkennend von seinem jetzigen Gegner: „Wer sollte sich nicht des verschwundenen Gegensatzes freuen, in welchem das Sein nur begriffen würde als die reine Negation der Tätigkeit, nicht aber als das, was in sich selbst Tätigkeit ist, diese dagegen als das notwendige Gegenteil und die Verneinung alles Seins!“ (I, 7, 6). Vorher sind Fichtes Worte angeführt und gutgeheißen: „Alles Sein ist lebendig und in sich tätig, und es gibt kein anderes Sein als das Leben“.

Wir gehen zu Schellings naturphilosophischer Epoche über. Die Naturphilosophie läßt sich als ein geschlossenes Ganzes betrachten, wobei aber zu beachten ist, daß während dieser Epoche schon die Identitätsphilosophie entsteht, sodaß die letzten naturphilosophischen Schriften von dem Identitätsgedanken beherrscht sind. Der Hauptgedanke der Naturphilosophie ist der, daß die Natur kein totes Sein, kein bloßes Objekt der sittlichen Bearbeitung (siehe die Streitschrift gegen Fichte Sch. W. I, Band 7), sondern ein Lebendiges ist, ein Organismus, der bewußtlos

schaffende Geist, der unendlich produzierend ist. „Die Natur soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein“ (Sch. W. I, 2, 56). Dabei muß man sich stets vergegenwärtigen, daß Schelling in dieser Epoche die Realität der Außenwelt noch leugnet. Die Natur ist also Produkt des Ich, oder vielmehr sie ist das produzierende Ich. Der Geist in uns und die Natur außer uns ist absolut identisch. So ist auch dieses System wieder monistisch. Der Begriff der Aktualität ist hier maßgebend wie in der ersten Epoche. Das Sein wird aufgelöst in Tätigkeit. „Der Begriff des Seins als eines Ursprünglichen soll aus der Naturphilosophie schlechthin eliminiert werden“. Nur so wird die Natur als Unbedingtes angeschaut (I, 3, 12). „Die Natur als Produkt kennen wir also nicht. Wir kennen die Natur nur als tätig“ (I, 3, 13). Diese produzierende Tätigkeit ist aber nur eine („eine Kraft, die wir nur auf verschiedenen Stufen der Erscheinung gehemmt erblicken“ I, 3, 207). Da es nun aber doch feste Punkte gibt, die Naturobjekte, also Produkte, so wird die ursprünglich unendlich produzierende Kraft als gehemmt betrachtet. „Die Natur wird also ursprünglich das Mittlere aus beiden sein, und so gelangen wir zum Begriff einer auf dem Übergang ins Produkt begriffenen Produktivität, oder eines Produktes, das ins Unendliche produktiv ist“ (I, 3, 299).

Die anorganische Natur ist in diesen einen großen Prozeß mit hineingezogen. Durch den Begriff der Weltseele wird die Verbindung zwischen organischer und unorganischer Natur hergestellt (I, 2, 568 f.). In dem ganzen Prozesse aber offenbart sich ein dualistisches Prinzip, die Polarität, die Schelling aus den magnetischen und elektrischen Erscheinungen herübernahm und verallgemeinerte (I, 2, 459).

Auf der höchsten Stufe der Entwicklungsreihe (die Deszendenzlehre ist bei Schelling angedeutet I, 2, 348)

steht der Mensch, in dem nun die Natur zum Bewußtsein kommt. Diese Stellung des Menschen ist beschrieben in den schönen Versen, die überhaupt ein Kompendium der Schellingschen Naturanschauung enthalten:

„Wüßt auch nicht, wie mir vor der Welt könnt grausen u. s. w.

Der Mensch gerät in Furcht vor der Natur, aber ohne Grund, denn er ist die Natur selbst, und die scheinbar selbständige, transzendente Natur ist nur das absolute produzierende Ich (I, 4, 546).

Die Naturphilosophie ist von dem Gedanken des Absoluten gekrönt. Aber die Natur für sich ist nicht das Absolute, sondern das Absolute ist die Identität der ideellen Welt und der Natur. Es ist in der Natur verhüllt, die Natur ist sein Symbol (I, 2, 67). So ist der wahre Geist des Naturforschers „Andacht, Frömmigkeit gegen die Natur, Religion, unbedingte Unterwerfung unter die Wirklichkeit und die Wahrheit, wie sie in der Natur ausgesprochen und mit der Natur selbst eins ist“ (I, 7, 109). An sich kann nichts Ungöttliches sein, es kann nur aus dem empirischen Subjekt stammen (I, 7, 114). Das herrschende Gefühl auf dem Standpunkt der Naturphilosophie ist also das Gefühl des Einsseins mit Gott. Von hier aus wendet sich nun Schelling gegen die (Fichtesche) Sittenlehre, d. h. gegen die verknöcherte Sittlichkeit, die alles auf den eigenen Willen baut und Gott als tot betrachtet. „Unsere Väter sind stark gewesen im Glauben ohne den falschen Prunk der Sittlichkeit und des eigenen Verdienstes“ (I, 7, 115), Hier ist also Schelling an einen Punkt gelangt, der einen Übergang zu echter Frömmigkeit bot. Der Begriff der Gnade ist angebahnt und gegen judaistische Frömmigkeit geltend gemacht. Der Rationalismus und seine Tugendlehre ist im Prinzip überwunden. Die künftige Christologie kann Christus nicht als Tugendlehrer beschreiben. Aber christo-

logische Gedanken liegen hier Schelling noch fern. Was Gott uns zu offenbaren hat, offenbart er durch die Natur (vergl. Tillich, S. 55 f.).

An der Schwelle der Identitätsphilosophie, zu der wir jetzt übergehen, steht das „System des transzendentalen Idealismus", eine der bedeutendsten Schriften Schellings. Es soll hier vom Subjektiven, Absoluten, vom Ich ausgegangen und das Objektive daraus abgeleitet werden (I, 3, 342). Dinge an sich gibt es nicht, die vermeintlichen Dinge sind unsere eigene Tätigkeit, die zum Dinge an sich hypostasiert wird (I, 3, 461). „Das Ding an sich entsteht ihm (dem Ich) durch ein Handeln, das Entstandene bleibt zurück, nicht die Handlung, wodurch es entstanden ist. Das Ich ist also ursprünglich unwissend darüber, daß jenes Entgegengesetzte sein Produkt ist" (I, 3, 422). Es sind nämlich im Ich zwei Tätigkeiten vorhanden, eine, die ins Unendliche geht und eine zweite, die die erste begrenzt (I, 3, 391). Durch diese Begrenzung erscheinen dem Ich nachher seine eigenen Produkte als Dinge, denn jenes Produzieren geschieht unbewußt (I, 3, 406). Das ist der Begriff der intellektuellen Anschauung im weiteren Sinne. Sie ist das Vermögen, das Objekt zu produzieren, und das Produkt anzuschauen (I, 3, 369). Das Produzieren geschieht unbewußt, das Anschauen bewußt. Daher der Schein der gegebenen Objektivität (vergl. Hartmann, Schellings philophisches System S. 34/35).

Als praktisches Ich hat das Ich nun seine eigene Schöpfung vor sich und produziert jetzt mit Bewußtsein (I, 3, 535). Das ist die Welt des Handelns. Hier kommt nun Schelling zum ersten Mal auf das Problem der Geschichte (I, 3, 590 ff.). Die Geschichte ist der Schauplatz der menschlichen Willkür, aber aller Willkür liegt eine unbewußte Notwendigkeit zu Grunde, die die einzelnen Handlungen verknüpft und dem Ganzen dienstbar macht.

Diese unbewußte Notwendigkeit ist Gott, und in Gott ist Freiheit und Notwendigkeit eins. In der Geschichte offenbart sich Gott fortgehend. „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“ (I, 3, 603). Diese Auffassung der Geschichte schwebt allerdings völlig in der Luft, wenn man bedenkt, daß Schelling die Idealität von Zeit und Raum behauptet, wovon er später zurückkam. Aber wieviele Philosophen und Theologen haben diese Inkonsequenz mitgemacht!

Im übrigen ist diese Würdigung der Geschichte ein großer Schritt über die Naturphilosophie hinaus und ein folgereicher Schritt besonders für die Christologie. Später werden wir diesen Gedanken der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte verbunden sehen mit dem Dogma von der Menschwerdung Gottes in Christo.

Die Naturphilosophie zeigte, wie man vom Objektiven zum Subjektiven kommt, denn auf der höchsten Stufe der Natur steht der sie erkennende Mensch, das Bewußtsein. Der transzendentale Idealismus zeigte, wie das Objektive aus dem Subjekt abzuleiten ist. Jetzt werden objektive und subjektive Welt einander gegenüber gestellt und ihre Identität wird ausgesprochen. Der Identitätsgedanke tritt nun bei Schelling durchaus in den Vordergrund. Wir geben das Identitätssystem hauptsächlich wieder nach dem „System der gesamten Philosophie“, 1804 (aus dem Nachlaß). Das, was für identisch erklärt wird, ist also das Subjektive und Objektive, Unendliche und Endliche, Denken und Sein. „Die erste Voraussetzung alles Wissens ist, daß es ein und dasselbe ist, das da weiß und das da gewußt wird“ (I, 6, 137). Subjekt und Objekt wird als gleich erkannt, oder die ewige Gleichheit erkennt sich selbst als solche (I, 6, 141). Diese absolute Identität ist Gott (I, 6, 148. 201). An dieser Identität haben alle Dinge Teil. „Alles was ist, ist, sofern

es ist, die absolute Identität", also ist alles auch Gott (I, 6, 156/7). Das ist also Pantheismus, aber die Einschränkung „sofern es ist" sollte man der Gerechtigkeit halber nicht vergessen. Gott ist absolutes All, und das absolute All ist Gott (I, 6, 174). Da nun die absolute Identität nur im Erkennen besteht, so ist Gottes Sein auch nichts anderes als dies absolute Erkennen, oder Gott ist intellektuelle Anschauung, nicht etwa ist er Subjekt, das die intellektuelle Anschauung hat (I, 7, 149. 150. 157).

In dieser All-Eins-Lehre ist keine qualitative Differenz denkbar, sondern nur quantitative. Hier kann das Ideale, dort das Reale überwiegen. Nur dadurch also unterscheiden sich die Dinge (I, 6, 179. 180). Dasjenige an den Dingen, was nicht Identität ist, ist aber ihr Nichtsein oder Nichtwesen (ib.). „Kraft der Selbstaffirmation des Absoluten, wodurch dieses in sich das All auf ewige Weise gebiert und selbst All ist, ist auch dem Besonderen im All ein gedoppeltes Leben verliehen, ein Leben im Absoluten — dies ist das Leben der Idee, welche eben daher auch als die Auflösung des Endlichen im Unendlichen, des Besonderen im All beschrieben wurde — und ein Leben in sich selbst, welches ihm aber wahrhaft nur insofern zukommt, als es zugleich aufgelöst ist im All, das aber getrennt von dem Leben in Gott ein bloßes Scheinleben ist" (I, 6, 187). Die quantitativen Differenzen nennt Schelling Potenzen (I, 6, 210).

Aus dem Gedanken, daß alles Besondere Teil hat an der Identität, geht nun bei Schelling ein Erschlaffen des sittlichen Urteils hervor. Ein schlechthin böses Handeln kann es da nicht mehr geben. Das Gute hat allerdings einen höheren Grad von Realität und Vollkommenheit, das Böse ist unvollkommener, aber auch eine Art der Vollkommenheit. „Dies muß die Frucht einer universellen, den Menschen zur Natur zurückführenden Philo-

sophie sein, daß sie die heitere Betrachtung der Welt und der Menschen lehrt; daß sie lehrt, Handlungen und Dinge nicht in Bezug auf das Subjekt, sondern an sich selbst und in Bezug auf die Ordnung der Natur zu betrachten, in welcher nichts an sich selbst unvollkommen ist, sondern wenn gleich in verschiedenen Graden, alles die unendliche Realität ausdrückt" (I, 6, 545). Aber diese Ansicht ist nur konsequent, denn in allen Einzelnen handelt ja Gott (I, 6, 548). Darin liegt aber auch wieder eine Verneinung des Pharisäismus und des Verdienstlichen der Tugend, sowie ein Protest gegen die Ableitung der Religion aus der Sittlichkeit. Die Religion ist selbstständig. Gott muß die Substanz alles Denkens und Handelns selbst, nicht bloß Gegenstand sein. So tritt hier wieder der Begriff der Gnade ungezwungen auf. Ein Fortschritt gegen den Standpunkt der Wissenschaftslehre ist wohl unverkennbar. Dort hieß es: „Sei identisch mit dir selbst", hier heißt es: „das höchste Ziel für alle Vernunftwesen ist die Identität mit Gott" (I, 6, 547. 557. 558. 563. 562).

Das System des transzendentalen Idealismus hatte gezeigt, wie Gott sich in der Geschichte offenbart. Die Identitätsphilosophie hatte die Identität mit Gott als das Ziel des Menschen ausgesprochen. Nunmehr verbindet Schelling diese beiden Gedanken und gelangt so (in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 1803) zu einer Würdigung Christi und des Christentums. Er vergleicht hier die griechische und die christliche Religion und findet, daß dort das Göttliche sich in der Natur offenbare, hier in der Geschichte. Die Natur aber bildet die reale Reihe in dem Identitätssystem, die Geschichte gehört der idealen an. „In der idealen Welt, also vornehmlich der Geschichte, legt das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches" (I, 5, 289). In der grie-

chischen Religion waren die Götter „Wesen einer höheren Natur, bleibende unwandelbare Gestalten“. Im Christentum offenbart sich das Göttliche nur vorübergehend, in historischen Gestalten (I, 5, 288). Dort wird das Unendliche endlich (Polytheismus), hier ist das Endliche nur Allegorie des Unendlichen und in der gänzlichen Unterordnung unter dasselbe (ib.). Das Christentum eröffnet die Periode der Vorsehung in der Geschichte, d. h. es bringt die bewußte Versöhnung, die an die Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur und an die Stelle der Entzweiung mit dem Schicksal tritt (I, 5, 290).

Mit Christus ist das wahre Unendliche (= die absolute Identität) in das Endliche gekommen, „nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen“. Dies ist nach Schellings Lehre möglich, denn an sich, sagt die Identitätsphilosophie, ist nichts endlich (I, 4, 119). Daß das Endliche also nicht fähig ist, das Unendliche zu fassen, dieser Satz gilt für Schelling nicht. „Das Unendliche kommt in das Endliche“ ist aber = „Gott wird Mensch“. „Die erste Idee des Christentums ist daher notwendig der Mensch gewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt“ (I, 5, 292).

„Versöhnung des von Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigene Geburt in die Endlichkeit ist der erste Gedanke des Christentums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin notwedig ist. Bekanntlich hat schon Lessing in der Schrift: Erziehung des Menschengeschlechts die philosophische Bedeutung dieser Lehre zu enthüllen gesucht, und was er darüber gesagt hat, ist vielleicht das Spekulativste, was er überhauqt geschrieben. Es fehlt aber seiner Ansicht nach an der Beziehung dieser Idee auf die Geschichte der Welt, welche darin

liegt, daß der ewige, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene Sohn Gottes das Endliche selbst ist, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint, der in dem Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit oder der Herrschaft des Geistes eröffnet" (I, 5, 294).

Suchen wir uns diese wichtige Stelle klar zu machen, so dürfte sie im Rahmen der Identitätsphilosophie so auszulegen sein: Gott als das Absolute ist schlechthin unendlich (I, 6, 160). Nun haben die besonderen Dinge ein doppeltes Leben, ein Leben im Absoluten, und getrennt vom Absoluten. Dies Leben des Besonderen im All, oder die Wesenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes nennt Schelling Idee oder Ideen (I, 6, 183—187), und diese Idee ist natürlich ewig (I, 6, 182). Nichts anderes als diese Idee, die das Allgemeine mit dem Besondern verknüpft, kann der ewig gezeugte Gottessohn bedeuten. Es ist das Endliche, wie es in Gott ist. Bei dem Ausdrucke „wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist" hat man sich zu vergegenwärtigen, daß Gott nicht ein Subjekt ist, welches die intellektuelle Anschauung h a t, sondern daß er die intellektuelle Anschauung selber i s t. Die Idee oder der Gottessohn erscheint als ein leidender Gott, weil die Erscheinung mit der Idee sich nicht deckt, sondern in Gegensatz zu ihr tritt (I, 6, 187). Christus aber ist der Gipfel der Erscheinung des Sohnes Gottes (der Idee), als Erscheinung — endlich, als Erscheinung der Idee — unendlich. Auf dies Letztere aber kommt es an. So hat er also die Unendlichkeit in die Endlichkeit in vollkommener Weise hineingebracht, also die absolute Identität verwirklicht, die zwar dem ganzen Weltprozeß zu Grunde liegt, aber in der ideellen Reihe,

den vernünftigen Wesen, mit Bewußtsein ergriffen werden muß, und nun von Christus völlig ergriffen ist.

Diese Deutung des Christentums geht über die Kantische, die bloß moralisch und mithin empirisch ist (I, 5, 299. 300) hinaus, sie ist spekulativ, esoterisch (I, 5, 304/5). Die exoterische Form tritt zurück, um dieser neuen Form, die Schelling auch eine neue Religion nennt (I, 5, 120), Platz zu machen. Diese ist die einzig vernünftige, denn die Moral ist nichts Auszeichnendes im Christentum (I, 5, 303). Die empirische Auffassung ist ungenügend. Wie Hegel in seiner Religionsphilosophie, so geht hier Schelling heftig gegen die Theologie an, die eigentlich nur in Exegese besteht (I, 5, 302). Christus als der Einzelne ist eine völlig begreifliche Person, also rein natürlich erklärbar, er muß aber als symbolische Person und in höherer Bedeutung gefaßt werden (I, 5, 296/7).

Aus der christlichen Religion ist eine christliche Mythologie erwachsen. Die drei ersten Evangelisten haben Christi Geschichte mit Fabeln umgeben, um die alttestamentlichen Weissagungen erfüllt sein zu lassen (I, 5, 293. 426). Paulus hat das Christentum verändert (I, 5, 300). Johannes gefiel Schelling am meisten (I, 5, 426). Vorbereitet ist das Christentum schon durch die indische Philosophie, die ebenfalls den Gedanken der Menschwerdung hat und den ältesten Idealismus darstellt, ferner durch die griechische Mythologie, die von der Kunst erklärt wurde, endlich durch die griechische Philosophie, namentlich Plato (I, 5, 298/9).

Wir sehen, welche Fortschritte hier vorliegen. Die Geschichte hat an Bedeutung gewonnen. Die Natur ist zurückgetreten. Der Grundgedanke des Christentums ist Versöhnung, nicht des Sünders, sondern des Endlichen überhaupt. Die Bewegung aber geht von Gott aus. Das Unendliche kommt in die Welt des Endlichen, nicht: das Endliche erhebt sich aus eigener Kraft zu dem Unend-

lichen (I, 5, 117). Identität ist Versöhnung, und das Identitätsgefühl ist nichts anderes als Mystik (I, 5, 118).

Der Gedanke der Menschwerdung Gottes, der im johanneischen Prolog, bei Athanasius wie bei Anselm durchaus das Zentrum der Christologie ist, ist auch für Schelling die Hauptformel geblieben. Aber er mußte sich mit der pantheistischen Metaphysik, speziell mit der Identitätsphilosophie vertragen. Die Veränderungen, die er so erlitt, waren folgende:

Statt Menschwerdung des persönlichen Gottes — Menschwerdung des unpersönlichen, unbewußten Gottes.

Statt Kommen des heiligen Gottes, der die Liebe ist, in die sündige Welt — Kommen des Unendlichen in das Endliche.

Statt Kommen in einem bestimmten Moment der Geschichte — ewige Menschwerdung.

Statt Aufhebung des Widerspruchs zwischen Gott und Mensch infolge der Sünde — Versöhnung des Endlichen zur Identität mit dem Unendlichen.

Und war der historische Christus dort die einzige Erscheinung des ewigen Logos, also tatsächlich der eine menschgewordene Gott, die Einheit von Person und Prinzip, so ist er bei Schelling historisch betrachtet, der Gipfel der Menschwerdung, spekulativ betrachtet das anschauliche Symbol für einen metaphysischen Vorgang.

Was blieb, war folgendes: 1) die Beziehung dieser Spekulation zu der Geschichte, 2) die Bestimmung, daß die Versöhnung von Gott ausgeht. In beiden Punkten war der Rationalismus damit im Prinzip überwunden.

Entsprechend dieser Änderung mußte nun das Trinitätsdogma modifiziert werden. Schon im „Bruno“ (1802) wurde der Gedanke der Menschwerdung mit der Trinität verbunden, allerdings in einem Zusammenhange, der mit der Religion nichts zu tun hat. Es handelt sich um die Frage, wie in dem Absoluten (hier als die höchste Idee

= Einheit von Begriff und Anschauung gefaßt) das Endliche begreiflich ist, da doch im Absoluten keine Zeit und kein Kausalnexus statthat. Die Antwort lautet, daß alles, sofern es in Gott ist, selbst absolut, außer der Zeit ist und ein ewiges Leben hat (I, 4, 250). Das Eine Absolute, die Identität von Endlichem und Unendlichem, ist der Vater, das Unendliche der Geist. Das Endliche aber ist „an sich zwar gleich dem Unendlichen, durch seinen eigenen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott“ (I, 4, 252). Daß das trinitarische Schema hier nur gezwungen angewandt wird, liegt auf der Hand. Denn so wäre der Vater die Identität von Geist und Sohn. Wie weit die Identitätsphilosophie, der diese Sätze angehören, noch von einer wahrhaft christlichen Philosophie entfernt ist, zeigt folgender Satz aus dem Jahre 1802: „Es gibt nicht ein absolutes Wissen und außer diesem noch ein Absolutes, sondern beide sind eins, und hierin besteht das Wesen der Philosophie“ (I, 4, 404). Im „Bruno“ wird neben die Menschwerdung Gottes in der natürlichen Welt die Gottwerdung des Menschen in der geistigen gestellt und Gott in die Natur, die Natur in Gott aufgelöst (I, 4, 328. 329). Immerhin liegen aber diese Äußerungen zeitlich vor der Christologie der Vorlesungen.

Schon während der Identitätsperiode beginnt aber eine Wandlung in Schellings Gedanken über die höchsten Gegenstände. Die Identität zwischen Gott und Universum fängt an, sich zu lockern, und damit ist gegeben eine Tendenz zur Verselbständigung des Gottesbegriffes. Schon im „Bruno“ schiebt sich in gewisser Weise die Ideenwelt zwischen Gott und Welt. Dieser Gedanke ist in der Schrift „Philosophie und Religion“ (1808) verdichtet zu der Lehre von dem andern Absoluten, dem Gegenbild des ersten Absoluten oder Gottes (I, 6, 31. 33). Und die endlichen Dinge werden nun nicht einfach als

im Unendlichen, in Gott, befindlich gedacht, sondern durch die Tathandlung eines Abfalls von dem Absoluten erklärt (I, 6, 38. 40. 43). Jetzt erhält der Gedanke des Sündenfalls seine Bedeutung (ib.). Und in das System der absoluten Vernunft hat sich etwas Irrationelles hineingeschoben. Freilich soll gleich mit dem Abfall auch die Überwindung des Abfalls gegeben sein, auf die Ilias folgt die Odyssee. „Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die große Absicht der gesamten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr sein könnten, ohne sie zu stören“ (I, 6, 57).

Es findet sich allerdings auch in dieser Schrift noch eine ungenügende Auffassung des Christentums, denn Heidentum und Christentum sollen von jeher beisammen gewesen sein und das Christentum nur die heidnischen Mysterien öffentlich gemacht haben (I, 6, 66). Trotzdem macht jetzt Schellings Philosophie eine bedeutsame Wandlung. Welche Neuerung allein ist es, daß die Natur die Sphäre des Abfalls genannt wird! Der Abfall ist die große Tathandlung, durch die das Endliche entsteht!

Bedeutend auf diesem Wege fortgeschritten sehen wir Schelling in der Schrift: „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“ (1809). Diese Schrift eröffnet eine neue Periode Schellings, aber noch

nicht die letzte, und ihre Gedanken müssen daher gesondert dargestellt werden. Einflüsse von Jakob Böhme und Franz Baader sind hier maßgebend gewesen.

Die Verselbständigung Gottes ist fortgeschritten. Man kann sagen, hier zuerst wird Gott ein eigenes Leben zugeschrieben. In Gott wird Existenz und Grund der Existenz unterschieden. Alles hat seinen Grund. Gott aber hat den Grund seiner Existenz in sich selbst (I, 7, 357. 358). Dieser Grund ist etwas Reelles, er ist die Natur in Gott, ein von Gott unabtrennliches, aber doch unterscheidbares Wesen (ib.). Diese Natur ist das Prius in Gott, aber ebenso ist Gott wieder das Prius der Natur oder des Grundes (ib.). Aus diesem Grunde stammen alle Dinge, auch der Mensch (I, 7, 360). Die Natur in Gott ist die Trägerin des theogonischen Prozesses. Sie ist dunkler Wille, Sehnsucht. Es entsteht in Gott so eine innere reflexive Vorstellung, ein Ebenbild Gottes (I, 7, 360/1). Diese Vorstellung ist im Anfange bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst, sie ist der Verstand, das Werk jener Sehnsucht (I, 7, 361). Der dunkle und der lichte Wille sind in Gott unzertrennlich, im Menschen aber zertrennlich, und dies ist die Möglichkeit des Guten und Bösen (I, 7, 364). Das Böse im Menschen ist Selbstheit, Eigenwille (I, 7, 364/5). Durch den Eigenwillen wird das Band der Kräfte gelöst, es entsteht „zwar ein eigenes, aber falsches Leben, ein Leben der Lüge, ein Gewächs der Unruhe und Verderbtheit“ (I, 7, 366). Das Böse beruht auf einer positiven Verkehrtheit, ist nicht bloß ein Mangel, ein geringerer Grad der Vollkommenheit (I, 7, 354). Die Freiheit aber ist das Vermögen des Guten und Bösen (I, 7, 352). Durch eine vorzeitliche intelligible Tat hat sich der Mensch für das Böse entschieden, das ihm nun anhaftet. Die Tathandlung des Abfalls ist hier also auf den einzelnen Menschen übertragen. Der Mensch hat sich selbst zu

dem gemacht, was er ist, und zwar gleichzeitig mit der ersten Schöpfung. Diese Tat geht nun aber durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch (I, 7, 385/6). In dieser intelligiblen Tat zeigt sich nun die Bedeutung des Willens. Schelling hat jetzt eine ausgesprochene Willensmetaphysik. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung“ (I, 7, 350).

Die Möglichkeit der Besserung besteht aber trotz der intelligiblen Tat des Abfalls. Sie beruht auf der Offenbarung Gottes, nämlich des Licht- und Liebeswillens Gottes. Und zwar ist dazu die Menschwerdung Gottes in einem Mittler notwendig. „Denn wie die Selbstheit im Bösen das Licht oder Wort sich eigen gemacht hat, und darum eben als ein höherer Grad der Finsternis erscheint: so muß das im Gegensatz mit dem Bösen in die Welt gesprochene Wort die Menschheit oder Selbstheit annehmen, und selber persönlich werden. Dies geschieht allein durch die Offenbarung im bestimmtesten Sinne des Wortes, welche die nämlichen Stufen haben muß wie die erste Manifestation in der Natur, so nämlich, daß auch hier der höchste Gipfel der Offenbarung, der Mensch, aber der urbildliche und göttliche Mensch ist, derjenige, der im Anfang bei Gott war, und in dem alle anderen Dinge und der Mensch selbst geschaffen sind. Die Geburt des Geistes ist das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichtes das Reich der Natur ist. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem sind, sind auch in jenem; und eines ist des anderen Gleichnis und Erklärung“ (I, 7, 377/8). Das Licht des Geistes erscheint, „um dem persönlichen ung geistigen Bösen entgegenzutreten, ebenfalls in persönlicher, menschlicher Gestalt und als Mittler, um den Rapport der Schöpfung mit Gott auf der höchsten

Stufe wiederherzustellen, denn nur Persönliches kann Persönliches heilen, und Gott muß Mensch werden, damie der Mensch wieder zu Gott komme. Mit der hergestellten Beziehung des Grundes auf Gott ist erst die Möglichkeit der Heilung (des Heils) wieder gegeben" (I, 7, 380).

Wir haben hier noch keine ausgeführte Christologie vor uns, aber Schelling ist doch einen großen Schritt weiter gekommen. Die Ansicht vom Bösen und der Schuld ist vertieft, und damit auch der Gedanke der Erlösung und Versöhnung. Denn jetzt ist Unendliches und Endliches nicht einfach mehr identisch, sondern der Abfall steht dazwischen. Christus ist der Mittler. Christus ist die persönliche Offenbarung des ewigen Wortes. Auf diesem Wege wird Schelling weitergehen. Die Christologie steht allerdings jetzt noch nicht im Vordergrund des Interesses des Philosophen. Es war vielmehr der Gottesbegriff, um den sich in dieser Periode sein Denken bewegte, und den er gegen zwei Gegner (Eschenmayer und Jakobi) zu verteidigen hatte. Gegen den ersteren verteidigte er anthropomorphische Aussagen über Gott. Wenn Gott menschlich sein will und sich solbst erniedrigt, so kann keiner etwas dagegen haben. Gegen Jakobis Dualismus verteidigt er seinen religiösen Monismus, der die Natur in Gott einschließt. Ohne die Natur in Gott kein Leben in Gott und keine Entwicklung vom Deus implicitus zum Deus explicitus. Sofern nun der Gottesbegriff gegliedert wurde, wurde damit die spätere Potenzenlehre und Christologie vorbereitet. Es handelt sich zunächst allerdings nur um eine Zweiheit in Gott, um eine bejahende, ausbreitende, dem Licht ähnliche Kraft, und anderseits um eine einschränkende, verneinende (I, 8, 73) Nur so ist ein persönlicher Gott möglich. Von Trinität ist also noch keine Rede. Aber schon haben wir in der Schrift über die Freiheit gehört, daß die bejahende, ausbreitende Kraft, „das Wort", in Christus Mensch wird.

Die Stuttgarter Privatvorlesungen (Sch. W. I, 7, 415—484) zeigen uns, wie Schelling an dem Gottesbegriff weiterarbeitet und den Gegensatz des Idealen und Realen dem neuen Gottesbegriff anpaßt.

Wie der Mensch Dunkel und Licht, Unbewußtes und Bewußtes, in sich trägt und das Dunkle fortgehend überwindet, so hat auch Gott ein höheres und ein niederes Prinzip in sich, und so wird auch Gott erst durch Scheidung des Idealen von dem Realen (der Natur) bewußt und persönlich. Das niedere Prinzip stößt er von sich ab, bildet es aber dann zu dem höheren um. Nur das Höhere aber ist er selbst. Das Niedere ist das Sein, das Höhere das Seiende, jenes Prädikat, dieses Subjekt. Und das Leben Gottes besteht darin, daß er das Sein von dem Seienden scheidet und jenes überwindet (I, 7, 433–436). Die Geltung des Realen, der Natur, ist demnach dadurch herabgesetzt, daß sie als Sein im Gegensatz zum Seienden, ja als Nichtseiendes, bestimmt wird, während Gott das Ideale ist (I, 7, 436). Ethisch ausgedrückt ist das Ideale die Liebe, und dies ist der eigentliche Gott, das Reale ist der notwendige Egoismus in Gott (I, 7, 439). Der Egoismus wird aber der Liebe unterworfen in dem Lebensprozesse Gottes. Die sichtbare Natur ist ihrem Wesen nach göttlich, und ihrer Form nach Natur (I, 7, 441).

Die Göttlichkeit der Natur ist also gewahrt, anderseits aber die Erhabenheit Gottes über die Natur. Das Band aber zwischen Gott und der Natur ist der Logos oder das Wort.

A bedeutet Gott und die Liebe, B das Reale und die Egoität. $A = B$ als Verbundene bedeutet die Natur als Produkt oder die Urmaterie. $A = B$ als das lebendige Band (zwischen Geist und Materie) ist der in dem Nichtseienden erzeugte Gott, Gott Sohn, durch den alles gemacht ist. „Dieses Band heißt sehr expressiv, das

Wort a) weil in ihm und mit ihm zuerst alle Unterscheidbarkeit anhebt, b) weil in ihm zuerst das Selbstsein mit dem Nichtselbstsein, Selbstlauter und Mitlauter organisch verbunden sind“ (A = Selbstlauter, B = Mitlauter, „das für sich stumme Sein, das erst durch das Ideale oder A in die Verständlichkeit erhoben wird“) (I, 7, 442/3).

Der Mensch steht zwischen Gott und der Natur in der Mitte und ist von beiden frei. Das Natürliche in ihm sollte sich dem Geistigen unterordnen, aber er hat das natürliche Prinzip erregt, und damit ist auch die Natur selbst eine von der geistigen unabhängige Welt geworden (I, 7, 458/9). Der Mensch hat also die Natur in seinen Fall mit hineingezogen. Die Natur hat ihren wahren Einheitpunkt verloren, und die Menschheit ebenfalls. Der Einheitspunkt der Natur wäre der Mensch, der Einheitspunkt der Menschheit Gott gewesen. Da nun Gott ihre Einheit nicht mehr sein kann, haben die Menschen die Einheit im Staate gesucht, der so auf der Sünde beruht (I, 7, 460/1). Die Trennung von Gott kann nur durch Gott selbst beseitigt werden. Nur er kann das Band der geistigen und natürlichen Welt wiederherstellen. Das geschieht durch die Offenbarung, auf deren höchster Stufe Gott Mensch wird, und so ein Mittler auftritt. Selber mit Gott verbunden, kann der Mensch nun auch wieder Mittler zwischen Gott und der Natur sein, wie denn Christus eine magische Gewalt über die Natur ausübte (I, 7, 463). Am Ende der Dinge aber wird für die Natur noch eine Krisis eintreten. Das Gute wird vom Bösen geschieden, und das letztere den Qualen seines eigenen Egoismus überlassen (I, 7, 483/4). Von dieser Scheidung war schon in der Schrift über die Freiheit die Rede (I, 7, 403—405).

Da nun einerseits die Natur göttlich, anderseits jetzt das Ideale der Dignität nach höher ist als das Reale

(I, 7, 427), so ergeben sich daraus die Potenzen oder Steigerungen im Begriff des Absoluten. $A = B$ ist die erste Potenz. Schon hierin ist das Göttliche enthalten (A), denn B kann nicht für sich sein. A^2 ist Gott als Subjekt oder Ideales und so die 2. Potenz. A^3 ist die absolute Einheit oder 3. Potenz. So beherrscht allerdings die Identitätsformel noch das Ganze, aber welches Übergewicht von A jetzt! Die Formel für Gott und Welt als Einheit oder für alles, was überhaupt ist, heißt

$$\frac{A^3}{A^2 = (A = B)}.$$

Dabei ist die natürliche Reihenfolge die oben angegebene. Die Natur ist die 1. Potenz, dann kommt das Ideale, dann die absolute Identität (I, 7, 427).

Damit diese Differenzierung aber wirklich wird, muß die logische Reihenfolge der Potenzen in eine zeitliche umgesetzt werden, d. h. mit anderen Worten: Gott muß zuerst bloß 1. Potenz sein, sich auf diese einschränken, um nachher zur zweiten zu werden u. s. w. Die Simultanität wird in Succession umgewandelt. So entsteht zugleich die Zeit (I, 7, 428).

Nach diesem Schema verläuft also die Offenbarung Gottes, nämlich in 3 Perioden. Von der zweiten war oben schon die Rede. Die 3. Periode gliedert sich wieder dreifach nach der Trinität. Erst am letzten Ende offenbart sich Gott völlig, wird er Alles in Allem. „Diese letzte Periode in der letzten ist die der ganz vollkommenen Verwirklichung — also der völligen Menschwerdung Gottes, wo das Unendliche ganz endlich geworden ist ohne Nachteil seiner Unendlichkeit. Dann ist Gott wirklich Alles in Allem, der Pantheismus wahr“ (I, 7, 484). — Man sieht übrigens an diesem Punkte schon, wie kompliziert die Geschichte durch die 3 Potenzen wird. Es sind leere Konstruktionen ohne Anschaulichkeit, die Schelling uns hier vorführt.

Die Frage nach dem Verhältnis von Idealem und Realem, die eigentlich den Potenzbegriff geschaffen hat, tritt aber in der Folge zurück, und eine andere in den Vordergrund, nämlich die Frage nach den den Potenzen oder der Geschichte Gottes zugrunde liegenden Prinzipien. Das sind den Potenzen entsprechend 3, während die Schrift über die Freiheit noch vom Dualismus (Grund und Existenz) beherrscht war. Inzwischen hatte sich Schelling wohl zu der christlichen Lehre immer mehr hingezogen gefühlt, und so bringt er die 3 Prinzipien mit der christlichen Trinität zusammen. Die Natur in Gott wird nun von den 3 Prinzipien gebildet, die Natur im engeren Sinne aber mit dem 1. Prinzip identifiziert (I, 8, 210. 244). Die 3 Prinzipien sind jetzt das Notwendige in Gott, das durch die Freiheit übezwunden wird (I, 8, 210). Das ist der Prozeß, in dem Gott sich selbst macht, wie Schelling sagt (I, 7, 432). Wir haben aus dieser Zeit nur ein größeres Werk Schellings, das noch dazu ein Bruchstück ist, nämlich die Weltalter (1811—15), und die Abhandlung über die Gottheiten von Samothrake (1815). Die Potenzenlehre ist ausführlich entwickelt in der Darstellung des philosophischen Empirismus (1827).

Zunächst haben wir zwei Prinzipien, ein ausbreitendes und ein verneinendes, Liebe und Selbstheit (I, 8, 211). Das dritte ist die Einheit beider (I, 8, 216 f.). So ist in des ersten Natur (in Gott) ein Unterschied, ja Widerspruch, aber der ist zum Leben notwendig (I, 8, 219), und der Prozeß verläuft nun in der Richtung vom Widerspruch zur Einheit, nicht umgekehrt (I, 8, 219). Den Anfang macht die 1. Potenz, das unterste Prinzip, in dem Gottes wahres Sein noch verhüllt ist (I, 8, 220. 223). So beginnt der Prozeß in Gott mit der Verneinung (I, 8, 224/5). Dieses 1. Prinzip ist das $A = B$ der Stuttgarter Privatvorlesungen, das 2. ist das A^2, die bejahende Kraft, das 3. A^3, das lauterste Wesen. Die 3 Prinzipien sind

in rotatorischer Bewegung (I, 8, 228), in einem Wechsel von Spannung und Erschlaffung, den die sichtbare Natur gleichnisweise abbildet (I, 8, 231). Dieser Prozeß ist die Sucht der 3 Prinzipien nach Sein (ib.). Wie werden sie erlöst von diesem Umtriebe? Alle 3 müssen auf das Sein verzichten, verzichten aber können sie nur gegenüber einem Höheren, nämlich der ewigen, wahren Freiheit (I, 8, 223). Diese Freiheit ist das Höchste, das Seiende, das Nichts, der Wille, der nichts will, der begierdelose Wille, die Indifferenz, die Gottheit in Gott (I, 8, 234). Gott hat die Freiheit, nicht bloß zu wirken, sondern zu sein (I, 8, 238). Diesem Höheren wird die Natur in Gott zum Sein, zum Subjekt (= Unterlage, Sitz), die Sucht wird in Sehnsucht verwandelt (I, 8, 240). Dadurch tritt eine Scheidung ein, das blind notwendige Wesen wird zum All herabgesetzt, es wird zur Unterlage, A^2 zum Höheren, A^3 zum Subjekte der lauteren Gottheit (I, 8, 241/2). Durch die Verbindung der 1. und 2. Potenz, der πενία und des πόρος, entsteht die Natur (I, 8, 244).

Diese Scheidung, durch die Gott die Natur sich unterwirft, zum Herrn des Seins wird, ist von Ewigkeit geschehen, und der chaotische Zustand in Gott ewig als Vergangenheit gesetzt (I, 8, 254. 259).

Die Offenbarung Gottes verläuft auch hier nach der Folge der Potenzen. Zuerst offenbart Gott den verneinenden Willen, dann seine Liebe (I, 8, 309 ff.).

In der Darstellung des philosophischen Empirismus werden die Potenzen die 3 Ursachen genannt, zwischen denen das Sein von Hand zu Hand geht (I, 10, 271). Das Sein wird nach und nach Sitz und Thron der 3 Herrscher (I, 10, 272). Die 3 Prinzipien sind 3 Angesichte in Gott (I, 10, 269). Ihre Bezeichnung ist jetzt $-A$, $+A$, $\pm A$. In diesen Zeichen hat Schelling also die Steigerung fallen gelassen. Nach der Darstellung des philosophischen Em-

pirismus (I, 10, 282. 286) sind die Potenzen als Potenzen durch Gottes Willen gesetzt. Vorher sind sie nur Unterschiede in Gott. — In der Schrift über die Gottheiten von Samothrake hat Schelling die 3 Potenzen und die Übergottheit, das Seiende, mit den 3, bezw. 4 Kabiren zusammengebracht und seinen Gedanken von der Succession der Potenzen in dieser Mythologie bestätigt gefunden. Diese Schrift ist daher als der Ausgangspunkt von Schellings Philosophie der Mythologie zu betrachten, deren Konstruktion auf der Succession der Potenzen beruht.

Damit sind wir zu der Schwelle der philosophia secunda Schellings gelangt, die eine ausgeführte Christologie enthält. Alle Bausteine zu der letzteren sind jetzt gegeben. Der Gottesbegriff ist von der Welt soweit losgelöst, daß kein Pantheismus mehr vorliegt. Gott offenbart sich in einem großen Prozeß, der zugleich seine eigene Geschichte ist. Das Schwergewicht fällt aber nicht mehr auf die reale Seite, die Natur, sondern auf die ideale. Die Offenbarung in der Geschichte ist motiviert durch die Sünde, den Abfall, die Trennung von Gott. Der Abfall ist eine Tat, so besteht die Heilung des Abfalls auch in Taten, nicht in Erkenntnissen. Schellings Christologie muß danach anders ausfallen als diejenige Hegels. Insbesondere liegt der Unterschied zwischen beiden darin, daß Schelling jetzt den Willen als das eigentliche Reale faßt, während Hegel nur die Entfaltung und Bewegung der Idee kennt. Die Potenzen, deren zweite mit Christus identifiziert wird, sind Willensmächte, nicht Ideen. Gott ist Person und nicht Idee. Als Person enthält er aber auch das Irrationale, das Schelling stark betont. So mußte die Christologie sich aufbauen nicht auf dem Logischen, sondern auf dem Prinzip der Persönlichkeit, der Freiheit, des Handelns. Der Identitätsgedanke ist jetzt zu dem Gedanken der

Versöhnung des abgefallenen Seins umgewandelt. Daß es damit Schelling völliger Ernst war, beweisen seine wiederholten pessimistischen Äußerungen. Das Irrationale war mit der Zeit ein bedeutender Faktor seiner Philosophie geworden. Über dem ganzen Leben lag ihm ein Schleier der Schwermut und eine unzerstörliche Melancholie ausgebreitet (I, 7, 399). Eine herrliche Darstellung hat dieser Gedanke in dem Gespräch „Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt“ (Clara) erhalten. Überall leidet die Natur. „Es ist wahr, sagte sie hierauf; ich weiß z. B. nicht, welch' ein süßes Leiden für mich im Geruch mancher Blumen liegt, so daß ich auch immer auf ein gleiches Leiden in der Blume als Ursache des Duftes schließen muß“ (I, 9, 29). „Die ganze Erde ist Eine große Ruine, worin Tiere als Gespenster, Menschen als Geister hausen, und worin viele verborgene Kräfte und Schätze wie durch unsichtbare Mächte und wie durch den Bann eines Zauberers festgehalten sind“ (I, 9, 33). II, 3, 6 ff. aber heißt es ähnlich über die Geschichte: „Diese Welt der Geschichte bietet ein so trostloses Schauspiel dar, daß ich an einem Zwecke und demnach an einem wahren Grunde der Welt vollends verzweifle .... Gerade Er, der Mensch, treibt mich zu der letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?“

Es ist also für Schelling die Sehnsucht nach Erlösung von dem unseligen Dasein, die seine Christologie motiviert. Demnach wird Christus, wie wir das ja schon angedeutet sahen, noch mehr sein als der Erlöser von Sünde und Schuld, nämlich der große Erlöser der Natur. Den Pessimismus als letztes Wort hat Schelling nie gelten lassen. Zugleich mit dem Irrationalen ist bei ihm auch der Erlösungsgedanke da. Über dem dunklen Grunde in Gott steht der Licht- und Liebeswille, der das Irrationale überwindet.

Zu den Bausteinen der Schellingschen Christologie gehört aber auch der Begriff des Unbewußten. Dieser uns Modernen so geläufige Begriff hat zum ersten Mal bei Schelling eine weittragende Bedeutung erlangt. Er ist es, der die intellektuelle Anschauung bei Schelling ermöglicht. Es handelt sich dabei um ein Produzieren und ein Zuschauen. Beides sind Tätigkeiten des Ich, aber das Produzieren geschieht unbewußt, das Zuschauen bewußt. Nur so, weil wir uns des Produzierens nicht bewußt sind, entsteht der Schein einer uns von außen gegebenen Wirklichkeit (I, 3, 369. 537). Das absolute Ich, das Schelling von Fichte übernahm, hat keine Persönlichkeit und kein Bewußtsein (I, 1, 200). An Stelle dieses absoluten Ich tritt dann die unbewußte intellektuelle Anschauung, das ist die Identität des Subjektes und Objektes (I, 4, 88. 354—360). An Stelle Gottes tritt also schon bei Schelling „das Unbewußte". Wir erhalten so folgende Gleichung: Gott = das Absolute, das Absolute = absolute Erkenntnis, Wissen = Unbewußtes. Das Bewußtsein entsteht erst mit der Unterscheidung von Subjekt und Objekt, also mit Aufhebung der Identität (I, 4, 256. 257. 282). Später hat Schelling öfter vom Bewußtsein geredet, während er doch etwas Unbewußtes meinte (s. Hartmann, Schellings philos. System, S. 42—51, an den wir uns hier anschließen und dem wir die angeführten Stellen entnommen haben). Das Urbewußtsein des Urmenschen oder idealen Menschen ist ebenfalls unbewußt und wird erst mit dem Fall bewußt (II, 3, 354). Ja, Gott selbst scheint vor der Erschaffung des Menschen als unbewußt gedacht zu sein, da er sich selbst unfaßlich sein soll (II, 3, 273. I, 10, 272—73).

Die Potenzen, ehe sie zu Persönlichkeiten werden, müssen natürlich als unbewußt gedacht werden. Der menschgewordenen 2. Potenz aber muß in diesem Zu-

stande wieder das Bewußtsein ihrer als demiurgischen Potenz fehlen.

Von größter Bedeutung ist das Unbewußtsein endlich für die Philosophie der Kunst, denn die Tätigkeit des Künstlers, wenn sie echt ist, ist zugleich bewußtes und unbewußtes Schaffen (I, 3, 612—24).

Wir werden später sehen, wie das Unbewußte auch von den Theologen, die von Schelling gelernt haben, für die Christologie verwendet ist.

II. Schellings ausgeführte Christologie im Rahmen der Potenzenlehre.

Wie bei Plato die Ideen, so stehen bei Schelling die Potenzen als Vermittler zwischen Gott und Welt. „Das Vermittelnde zwischen dem empirischen Sein und der höchsten, d. h. eigentlichen Ursache sind eben die ἀρχαί, die unmittelbaren Prinzipien des Seins“ (II, 3, 244). Daß der Prinzipien oder Potenzen 3 sind, sahen wir schon. Die Dreizahl braucht nicht gerade aus der Trinitätslehre zu stammen. Sie findet sich schon bei Fichte und Hegel als Thesis, Antithesis, Synthesis. Im System des transzendentalen Idealismus hat Schelling 2 Tätigkeiten und eine dritte verbindende, vermittelnde. Auf 3 Stufen zeigt sich, wie wir oben sahen, die größere Dignität des Idealen. — Das Verhältnis der 3 Prinzipien aber zu dem Überseienden als dem eigentlichen Gott ist sicher im Hinblick auf die christliche Trinität so gestaltet, denn die Verbindung von 1 und 2 liegt schon in 3. Zählt man Gott als das Überseiende, als den Herrn der Potenzen mit, so ergeben sich 4 Prinzipien. In gewisser Weise ist auch der Urmensch als Prinzip aufzufassen, wie sich später zeigen wird. Alle Prinzipien sind bei Schelling Wille. Der Satz: „Wollen ist Ursein“ kommt hier zur Ausführung. Der Name „Potenz“ schillert zwischen „Vermögen“

und „Stufe“ (vergl. Hartmann, Schellings phil. System 1897, S. 118 ff.). Streng genommen dürfen wir von „Potenzen“ nur sprechen, wenn die 3 Ursachen in Tätigkeit sind, nämlich als aufeinanderfolgende kosmogonische Mächte oder als die Prinzipien des religionsgeschichtlichen Prozesses. Die Potenzen sind nach Schellings Erklärung successiv, die Prinzipien sind simultan. Die Potenzen sind zunächst als unbewußte Willensmächte zu denken. Erst im Lauf der von Gott gesetzten Entwicklung werden sie zu Persönlichkeiten. Hierzu lag offenbar für Schelling kein Grund vor, wenn er nicht durch die Trinitätslehre im allgemeinen und durch die Identifizierung der 2. Potenz mit Christus im besonderen gebunden war. Daß dadurch neue Schwierigkeiten geschaffen wurden, ist von vornherein wahrscheinlich.

Die erste Potenz bezeichnet Schelling mit $-A$ oder A_1. Sie ist das Subjekt, ὑποκείμενον (= Unterlage) (II, 1, 288. 318/19 u. ö.), das Sein mit einer gewissen Beraubung, daher = dem griechischen μὴ εἶναι, nicht οὐκ εἶναι (II, 1, 288), das Seinkönnen (ib. 289), das, was sein wird (II, 2, 32. 34). Diese 1. Potenz ist der Grund und Anfang des göttlichen Seins, τὸ γόνιμον, τὸ σπέρμα τοῦ θεοῦ (II, 2, 42. II, 3, 369). Sie ist die Naturseite oder die Natur in Gott, sie ist das Prius des Wesens (II, 2, 43. 44). Sie gleicht dem Keim der Pflanze (II, 3, 205). Diese Potenz ist Wollen oder Wille, denn Können ist ruhendes Wollen (II, 2, 36). Der Wille an sich und das Wollen verhalten sich wie Potenz und Aktus (II, 3, 205). In allem steckt ein Wille, der nur verschiedenartig ist. „Also Wille ist überall und in der ganzen Natur, von der tiefsten bis zur höchsten Stufe. Wollen ist die Grundlage aller Natur“ (II, 3, 206/7). Der Wille der ersten Potenz kann sich nur an sich selbst entzünden, da er absolut gegenstandslos ist, noch kein Objekt des Wollens hat (II, 2, 36. 37. II, 3, 207). Hat sich der Wille aber entzündet, so

hat diese Potenz ihren Charakter als Potenz verloren, sie ist dann das willenlos und notwendig Seiende, aus dem Subjekt ist ein Objekt geworden (II, 2, 37). Diesen Vorgang bezeichnet Schelling gern mit dem Ausdrucke: „die Potenz erhebt sich“ oder: „der Wille erhebt sich ins Sein“ (II, 3, 208). Ist das aber geschehen, so kann er nicht wieder zurück, ist nicht mehr sich selbst gleich, wie der Mensch ein anderer ist vor und nach der Tat (ib.). Der Wille ist dann mit dem Sein behaftet und geschlagen, hat sich selbst verloren und sein Können verscherzt (ib.). A_1 ist dann zu B geworden. Diese Potenz, die durch ihr Erheben den Prozeß in Bewegung setzt, heißt bei Schelling: τὸ ἐξιστάμενον (II, 2, 38. II, 3, 209) = das blinde Sein, das Besinnungslose. Ohne diese Potenz ist kein lebendiger Gott und keine Schöpfung möglich (II, 2, 41).

Die 2. Potenz bezeichnet Schelling mit $+A$ oder A_2. Sie ist das, dem $-A$ Subjekt ist, das Objekt, in ihr selbst ist nichts vom Subjekt (II, 1, 289). Sie ist das rein Seiende, ohne ein Können (II, 2, 49), actus purus (ib.), kann also nicht von selbst a potentia ad actum übergehen (II, 3, 213). Sie ist das „rein Wesende“ (II, 3, 212), das positiv Seiende, ohne irgend eine Negation (II, 3, 212). Im Gegensatz zu dem Seinkönnenden ist sie das Seinmüssende (II, 1, 395). Diese 2. Potenz ist auch ein Wollen, aber doch nicht in dem Sinne wie die erste, sondern gleichsam ein willenloses Wollen, wie „die überfließende Güte eines sich gleichsam nicht versagen könnenden Wesens“ (II, 2, 51. II, 3, 213). Es ist ein unselbstisches Wollen, es will nicht sich selbst, sondern ein anderes als sich (II, 3, 214), während die 1. Potenz durchaus selbstisch sein kann, wenn sie es auch in statu potentiae noch nicht ist (II, 2, 51).

Die 3. Potenz $\pm A$ oder A_3 ist die Einheit beider also Subjekt-Objekt (II, 1, 289. II, 2, 57), von der Einseitig-

keit der beiden ersten frei (II, 3, 234). Sie ist das Seinsollende (II, 1, 395). Sie ist „das zu sein und nicht zu sein erst wirklich freie“ (II, 3, 235). Dieses Dritte ist Geist (II, 2, 57/58). „Dem Geist allein ist es gegeben, im Aktus Potenz, im Wollen Quelle des Wollens, d. h. Wille zu bleiben, und umgekehrt lauterer Wille zu sein, indem er wollend ist“ (ib.). Es ist das Bei-sich-Seiende, das sich selbst Besitzende, seiner selbst Mächtige (II, 1, 290).

Man sieht, Schelling ist bei der Beschreibung der Potenzen nicht um Ausdrücke verlegen, aber man fragt immer, warum? und erhält keine befriedigende Antwort.

Die 3 Potenzen sind nicht 3 Seiende, sondern Momente des Seienden, die zusammengehören und sich gegenseitig fordern, die con-sentes, Zusammenseienden (II, 1, 292/3). „Wir haben nicht drei Wesen, sondern nur Ein dreifaches Wesen, das uns drei Ansichten, oder vielmehr Eines, das drei Angesichte, drei Antlitze gleichsam darbietet“ (II, 3, 236). „Was ich also betrachte, ist immer das Ganze“ (ib. 239).

Gott enthält diese 3 Potenzen, in denen alles Sein beschlossen liegt in sich, er ist sie, wie Schelling sagt (II, 1, 293). Sie sind die Form des göttlichen Lebens, der Begriff oder die Natur Gottes (II, 2, 59). Sie sind das πᾶν, vermöge dessen Gott der Alleine ist (ib. 60). Wenn Gott ist, ist er der in diesen 3 Potenzen sein Könnende (II, 2, 58). Soweit geht die negative, rationale Philosophie. Daß Gott wirklich ist, läßt sich nur erfahren und a posteriori beweisen (II, 3, 241—49). Denn Gott ist das Einzelwesen, das den Potenzen Ursache des Seins ist (II, 1, 291. 292. 314). Er ist (logisch) früher als die Potenzen. Sie erhalten ihre Wirklichkeit erst durch ihn, das A^0. A^0 ist der absolute Anfang (II, 1, 570). Der Begriff Gottes wird Wirklichkeit durch den göttlichen Willen, durch eine Tat, indem er nämlich das Nichtseiende ($-A$) als seiend setzt (II, 2, 84/85).

Die 3 Potenzen setzt Schelling den 3 Ursachen des Aristoteles gleich (causa materialis, efficiens, finalis II, 1, 388—390). Das aber, was diese 3 Ursachen in ihrem Weltwirken zusammenhält, so daß sie einheitlich wirken, ist die Seele. Diese aber ist nichts für sich, sondern an die Potenzen gebunden und nicht von ihnen trennbar, also keine 4. Ursache (II, 1, 401 402).

Doch bleiben wir noch einen Augenblick bei den Potenzen stehen, sofern sie in Gott sind. In der philosophia secunda hat sich die Verschmelzung von Gott und Welt gelöst. Der Pantheismus ist überwunden. Gott ist unabhängig von etwas, das außer ihm ist und ihn nötigen könnte, aus sich selbst herauszugehen. Gott ist der absolut freie Geist, der die Potenzen in sich enthält. Die Potenzen sind in ihn hineingewendet (II, 3, 247—250). Entsprechend den 3 Potenzen ist Gott der Geist in 3facher Gestalt. Gott ist erstens der an sich seiende Geist, „d. h. der nicht von sich weg, nicht als Objekt von sich seiende Geist (II, 3, 251), zweitens der für sich selbst seiende Geist, er ist außer sich, von sich weg und so für sich (II, 3, 252). Beide sind „unselbstig", der erste, indem er ein Subjekt ohne alles Prädikat ist, aber sich ein Prädikat sucht, der zweite, indem er ohne Selbst ist und an dem ersten sein Selbst hat (II, 3, 253). Die 3. Gestalt des Geistes ist der im an sich für sich seiende, „der als Subjekt sich selbst Objekt seiende", „wie der menschliche Geist, in dem er sich selbst bewußt ist und sich selbst hat, gewissermaßen zwei ist, Subjekt und Objekt, aber ohne wirklich zwei zu sein" (II, 3, 254). Der absolute Geist aber (A^0) steht über allen dreien, auch dem dritten, er ist auch von seinem Geistsein frei (II, 3, 256). So weit ging also Schelling in der Betonung des freien Willens, daß er Gott auch die Freiheit zuschreibt, nicht Geist zu sein! (II, 3, 256). Aber trotzdem heißt es auch wieder „der Geist ist auf keine Weise

außer den Dreien, er ist gar nichts anderes als die drei Gestalten, sowie diese nichts anderes sind als eben der Geist selbst“ (II, 3, 259). Bisher haben wir die Potenzen betrachtet, wie sie in Ruhe sind, aber sie durften nicht in Ruhe bleiben, sondern mußten in „Spannung“ zu einander treten, damit ein Werden zustande kommt. Dies Werden umfaßt Gott selbst, sofern er in den Potenzen ist. Die Potenzen werden durch den Prozeß, von dem die Rede ist, zu Personen. Das Werden umfaßt die Natur, die durch das Ringen der Potenzen zustande kommt, und dann die Religionsgeschichte. Dieser Prozeß umfaßt also alles und ist in ähnlichem Sinne universal wie die Divina comedia. Die Potenzen als mittlerische Mächte sind einerseits innergöttlich, anderseits außergöttlich. Gott als der Herr der Potenzen soll eigentlich nicht in das Werden hineingezogen werden, aber das ist nicht möglich, weil er die Potenzen ist. Die Spannung fällt also in Gott selbst hinein, und Gott ist am Ende der Entwicklung etwas anderes als am Anfang, wie sich ja auch die christliche Trinität durch die Menschwerdung tatsächlich verändert.

Das Schema für die Spannung der Potenzen ist folgendes: die 1. Potenz erhebt sich zum Wollen, dadurch wird das Seinkönnen zum Sein. Die 2. Potenz wird durch dieses Erheben in das Seinkönnen verwandelt, erhält mithin die Potenz, die ihr fehlte. Die 2. Potenz strebt aber in ihren vorigen Zustand zurück, in den reinen Actus, und muß, um dieses Ziel zu erreichen, zunächst die 1. Potenz in ihren früheren Zustand zurückbringen, sie also überwinden. In diese Veränderung wird aber auch die 3. Potenz hineingezogen.

Der erste Prozeß, der so zustandekommt, ist der theo-kosmogonische. In Gott zeigt sich die Möglichkeit eines anderen Seins außer ihm (II, 3, 268). Gott kann diese Möglichkeit bejahen oder auch verneinen. Gott

wird hier vor eine Entscheidung gestellt, die ihm aber erst die Freiheit gibt, während er bisher in den Armen der Notwendigkeit gelegen hatte. Erst das ist die wahre Freiheit, daß er Einheit oder Spannung sein kann. Erst hier ist der Name „Gott“ gerechtfertigt (II, 3, 269/70). Gott bejaht die Möglichkeit, um aus der ewigen rotatorischen Bewegung herauszukommen (II, 3, 273). Aber er wird sich in diesem Prozesse nicht verlieren, er ist in jeder Potenz ein anderer, aber er ist der eine Gott (II, 3, 281).

So setzt Gott vermöge seiner Freiheit die Potenzen in Spannung (II, 2, 89). Die Potenzen werden dadurch verkehrt, sie sind das umgekehrte, herausgekehrte Eine, das Universum, der verstellte Gott, denn das wirkliche Wesen Gottes wird so verhüllt, negiert, das, was verborgen, nicht wirkend sein sollte, wird offenbar (II, 2, 90).

In der Spannung ist das Prinzip — *A* zu *B* geworden. Dieser Wechsel der Buchstaben, der sich übrigens auf die erste Potenz beschränkt, drückt am schärfsten die Spannung aus. Nur die erste Potenz erhält einen andern Buchstaben, und sie wird zu dem, was Gottes wahrem Wesen widerstrebt, zum blinden, schrankenlosen Sein, während Potenz 2 und 3 nur leidend in Spannung geraten und Träger des göttlichen Willens sind.

In dem Schöpfungsprozeß, von dem hier zunächst die Rede ist, wirken die 3 Potenzen als causa materialis, efficiens, finalis. Die 1. Potenz wird zur Materie, die 2. ist die formgebende, die eigentliche demiurgische Potenz. Die 3. setzt den Dingen ihr Ziel, besiegelt sie, macht sie fertig (II, 3, 286—90).

Der Mensch als die höchste Stufe der Schöpfung unterscheidet sich dadurch von den anderen Kreaturen, daß in ihm die Spannung der Potenzen aufgehoben ist. Hier ist also der Schöpfungsprozeß zur Ruhe gekommen. Die Potenzen sind in dem Urmenschen („jener Eine Mensch,

der in uns allen fortlebt") in dem ruhigen Zustand, wie sie anfänglich in Gott waren (II, 3, 344/5). Das ist die Ähnlichkeit des Menschen mit Gott und zugleich seine Freiheit (II, 3, 345. 355 ff.). Er war der Herr der Potenzen und konnte sie wieder in Spannung setzen. Eben das war die Versuchung für ihn (ib.). Der Mensch hat diese Versuchung nicht bestanden. Er hat die Herrschaft über die Potenzen verloren, indem er sie wieder in Spannung setzte. Er macht eine Universio wie Gott, aber er bleibt nicht Meister. Die 1. Potenz ist wieder erregt und bekommt nun als außergöttliches Prinzip, als Prinzip des Bösen, Macht über ihn. Die Folge davon ist der äußere und innere Tod. Aber sein Fall bedeutet noch mehr. Die Welt ist jetzt außergöttlich geworden und der Eitelkeit unterworfen, ihre Harmonie zerrissen. Der Mensch hat die Macht über die Natur (Magie), die er im status integritatis besitzt, verloren. Die Natur ist sein Feind geworden. Ja, durch den Fall sind auch die Potenzen selbst verändert. Sie sind jetzt von Gott getrennt, das Göttliche hat sich aus ihnen zurückgezogen. Die 2. Potenz ist dadurch zum „Menschensohn" geworden (II, 3, 348—67).

Um diesen wichtigen Abschnitt recht zu verstehen, darf man aber nicht vergessen, daß der Urmensch bei Schelling keine historische Persönlichkeit ist wie in der Kirchenlehre, sondern ein ideales Prinzip, das hier an die Stelle der vielen abgefallenen Individualwillen aus der Schrift über die Freiheit tritt (s. Hartmann, Sch. ph. S., S. 129 u. 200).

Durch diese zweite Spannung der Potenzen beginnt ein neuer Prozeß, der mythologische. In diesem sind wieder die Potenzen die treibenden Kräfte, aber in ihrem kosmischen, außergöttlichen Sein. Jetzt sind sie wirklich außergöttlich, was in der Schöpfung nicht der Fall war. Damit hört aber ihr inneres Verhältnis zu Gott

nicht auf. „Sie behalten zwar innerlich ihre göttliche Bedeutung, äußerlich aber und in der Spannung, worin sie sich aufs neue befinden, sind sie außergöttliche Mächte. Die zweite Potenz also kann zwar nicht aufhören, in sich Persönlichkeit zu sein oder das Bewußtsein ihrer Gottheit zu behalten, aber ihrem Sein nach ist sie außergöttlich geworden, und im Bewußtsein des Menschen und gegen das in demselben wirkend gewordene Prinzip, das nicht sein sollte, gegen dieses ist sie wieder bloße Potenz. Und dasselbe gilt natürlich auch von der dritten Persönlichkeit, dem Geist, der ebenfalls außer Gott gesetzt, actu nicht mehr göttliche Persönlichkeit ist, sondern nur außergöttliche Potenz, bloß kosmischer Geist“ (II, 3, 368/69).

Der mythologische Prozeß vollzieht sich im Bewußtsein, denn in diesem ist die Spannung gesetzt. Gott selbst tritt in den Prozeß nicht ein, aber Gott wird im Bewußtsein erzeugt, insofern ist der Prozeß ein theogonischer zu nennen (II, 3, 369). Gott ist in diesem Prozesse nur als Unwille (Zorn) in der Welt wirksam. Dieser Unwille bleibt, bis er durch die 2. Potenz aufgehoben ist. Der mythologische Prezeß ist also dadurch der Schöpfung analog, daß hier wie dort die erste Potenz durch die zweite überwunden werden muß (II, 3, 370 ff.). Auf die 2. Potenz kommt auch hier alles an. Juden und Heiden stehen unter dem göttlichen Unwillen. Gott als freier Gott konnte diese ganze abgefallene Welt wieder verneinen, aber Gott hatte den Fall vorausgesehen und von vornherein mit der Heilung des Falls durch die 2. Potenz gerechnet (II, 3, 372—74).

Auf Schellings Mythologie brauchen wir hier nur kurz einzugehen. Die Mythologie ist keine Erfindung, weder des Einzelnen noch des ganzen Volkes, sondern entsteht zugleich mit dem Volke. Ursprünglich war die Menschheit homogen, durch eine geistige Krisis wurde

sie zertrennt. In jenem Zustande verehrte sie einen Gott. Sowie aber dieser eine Gott „beweglich“ wurde und ein zweiter und dritter hinzukamen, wurde das Bewußtsein der Menschheit erschüttert, und die Völker trennten sich, die Racen entstanden, die Sprachen wurden verschieden. Das Ursprüngliche war also ein relativer Monotheismus, aus diesem ging der Polytheismus hervor. Die Potenzen spiegeln sich in dem Bewußtsein der Völker als Götter wieder. Da aber die Potenzen in einer bestimmten Ordnung auftreten, so müssen auch die Götter in dieser Ordnung erscheinen, und da der Potenzen drei sind, so sind der wesentlichen Götter immer drei. So kommt es auch, daß die Stufen der Natur sich in der Mythologie wiederfinden. Der erste (alleinige) Gott ist Uranus. Er entspricht der 1. Potenz, sofern sie ausschließlich wirkt. Aber diese Potenz wird allmählich überwunden durch die zweite. Das spiegelt sich in der Mythologie wieder durch das Auftreten der weiblichen Gottheit (Urania), in der das 1. Prinzip sich erweicht, anfängt, nachzugeben. Der eigentliche Überwinder aber ist der Gott Dionysos, der befreiende Gott, entsprechend der zweiten Potenz. Schließlich kommt auch die dritte Potenz hinzu. In den ägyptischen Göttern Typhon, Osiris und Horus, in den indischen Brahma, Schiwa, Wischnu haben wir die 3 Potenzen beisammen. Wo die Dreiheit nicht so unmittelbar gegeben war, wird sie von Schelling konstruiert, so in der persischen Religion durch die „unerschaffene Zeit“ und den Mithras, die zu dem guten und bösen Gott hinzukommen. In den eleusinischen Mysterien vollendet sich der ganze mythologische Prozeß. Hier tritt Dionysos, der Erlösergott, in 3 Gestalten auf, wiederspiegelnd die 3 Potenzen in ihrer göttlichen Einheit. Das Thema aber der gesamten Mythologie ist die Überwindung des blinden Prinzips *B* durch das zweite. Das zweite aber ist in Wirklichkeit der

präexistente Christus. So wird Christus im Heidentum wirkend gedacht, und die mythologischen Gestalten des leidenden Osiris und des Herakles sind Bilder, Verkleidungen des leidenden Christus.

Wie in der Mythologie, so sind natürlich auch in der Offenbarungsgeschichte die Potenzen die treibenden Kräfte. Der Unterschied besteht aber darin, daß sie dort in ihrem bloß äußeren und natürlichen Verhältnis wirken, hier in ihrem höheren und persönlichen (II, 3, 530. 2, 315 f.). Die mythologischen Vorstellungen sind Erzeugnisse eines notwendigen Prozesses, die Offenbarung beruht auf einer freien Tat Gottes (II, 4, 3).

Schellings Anschauungen über die Offenbarung sind der rationalistischen entgegengesetzt, sind aber auch mit der Ansicht Schleiermachers nicht verwandt, und ebensowenig mit der orthodox-kirchlichen. Die Offenbarung ist Christi Person, die Geschichte dieser Person. Schelling widerspricht der rationalistischen Ansicht (ohne Lessing und Kant zu nennen), daß die Offenbarung sich auf Wahrheiten beziehe, die die Menschheit auch von sich aus habe finden können, nur nicht so früh, und die dann doch noch in verdunkelnde Hüllen eingeschlossen waren. In diesem Fall hätte die Offenbarung gar keinen Sinn. Vielmehr konnten die Gegenstände der Offenbarung ohne diese gar nicht gewußt werden (II, 2, 4. 5). Das, was die Offenbarung uns enthüllt, kann die Vernunft a-priori nicht entwickeln. Wird schon das Dasein Gottes und die Schöpfung nur durch die Erfahrung erkannt, so die Erlösung erst recht. Auf die Tatsache der Offenbarung werden wir aber geführt durch die Mythologie, nämlich durch den Umstand, daß die zweite vermittelnde Potenz sich dauernd erhält trotz der feindlichen 1. Potenz. Eben dies weist auf etwas Höheres hin (II, 4, 8). Die Mythologie ist nicht der Zweck des göttlichen Offenbarungswillens, sondern nur eine accidentelle Folge (II, 4, 9).

Der göttliche Wille aber ist eben in der Person Christi geoffenbart und seitdem offenbar, kein Geheimnis mehr (II, 4, 10. 11), Die Offenbarung ist übervernünftig, weil das Menschengeschlecht Gott entfremdet ist, aber deshalb nicht unbegreiflich. Schelling redet mit dem Apostel Paulus von der Torheit Gottes (1. Cor. 1, 25) und von der Ironie der göttlichen Handlungsweise (II, 4, 24). In der Offenbarung ist Gott dem Menschen erst persönlich geworden und hat ihm sein Herz aufgeschlossen (II, 4, 26). Das geht über menschliche Maßstäbe wie der Tod des Sokrates, ist aber deshalb nicht unbegreiflich (II, 4, 26. 27). Ist die Offenbarung Tat des freien göttlichen Willens, so kann sie nicht Belehrung sein. Belehrung ist nur möglich über etwas, das schon da ist. Als Belehrung könnte die Offenbarung uns den Inhalt der sogenannten allgemeinen Religion klarer und eindringlicher darstellen, hätte dann aber keinen besonderen Inhalt. Die Offenbarung will vielmehr ein neues Verhältnis zu Gott anbahnen durch die Person des Mittlers (II, 4, 28. 29).

Wir sind jetzt in den Mittelpunkt der philosophia secunda gelangt, in die eigentliche Christologie. Und zwar beginnt Schelling, wie das zu erwarten ist, mit dem präexistenten Christus und dessen Geschichte, fängt also von oben an. „Wer von einer übergeschichtlichen Geschichte nichts weiß, hat keinen Raum, wohin er eine Persönlichkeit wie Christus stellen könnte“ (II, 4, 35). Betrachten wir daher zunächst, was Schelling über die Trinität lehrt.

Die Dreieinigkeitsidee ist früher als das Christentum, ja dieses konnte, ohne daß jene Idee da war, gar nicht erscheinen (II, 3, 313). Die Mythologie kann man mit der Potenzenlehre erklären, aber zum Verständnis der Offenbarung muß die Dreiheit der Potenzen zur Dreiheit der Personen gesteigert werden (II, 3, 317). Die Potenzen

werden zu Personen durch die Spannung, also ist die Trinität nicht vor aller Entwicklung der Natur und Geschichte, sondern ist eine in diesem Prozeß werdende. Die 2. Potenz wird zum Sohne, die 3. zum hl. Geiste. Die erste wird aber nicht mit dem Vater identifiziert, sondern der Vater ist der ganze Gott, die absolute Persönlichkeit (II, 3, 311. 322). Die 1. Potenz ist nur die potentia generandi, als solche allerdings von größter Bedeutung, sie ist die Materie des ganzen Gott setzenden Prozesses (II, 3, 322).

Die absolute Persönlichkeit heißt der Vater zunächst in dem allgemeinen Sinn, daß sie der eigentliche Urheber ist, allein alles anfangen kann (II, 3, 311). Zweitens aber heißt sie so in dem Verhältnis zu dem Sohn. Sie setzt die 2. Potenz, die ursprünglich reines, potenzloses Sein war, in den Zustand, in die Notwendigkeit, sich selbst verwirklichen zu müssen. Denn die 2. Potenz strebt, aus ihrem ruhigen Zustand gebracht, danach, diesen wieder zu erreichen, und muß so die 1. Potenz negieren. Diese Tätigkeit des A^0 nennt Schelling Zeugung (II, 3, 311. 322). Die Zeugung des Sohnes ist aber kein einmaliger Akt, sondern ewig und bleibend. Sie beginnt mit der Schöpfung (II, 4, 323). „Ewig, d. h. immerwährend, setzt der Vater die Spannung, und hört nicht auf, sie zu setzen, damit ewig, d. h. immerwährend, der Sohn geboren werde, und so eine ewige Freude der Überwindung und des Überwundenwerdens entstehe“ (II, 3, 324). Der Unterschied zwischen Schelling und der Kirchenlehre besteht darin, daß die Zeugung für den Sohn nicht etwas rein Passives ist. Der Vater setzt den Sohn nicht fertig, sondern schließt ihn aus, negiert ihn, „potentialisiert“ ihn, damit er sich selbst verwirkliche (II, 3, 324). Die 2. Potenz wurde oben beschrieben als unselbstischer Wille. Der Sohn hat gleichsam keinen eigenen Willen, sondern sein Wille ist eigentlich nur der in ihn gelegte Wille des

Vaters, nämlich der wahre Wille des Vaters, den dieser nicht unmittelbar zeigen kann (II, 3, 325). So ist der Sohn Bild und Abglanz des wahren Wesens Gottes (II, 3, 325. 326).

Demnach ist der Sohn nicht im strengen Sinne des Wortes ewig zu nennen. Seinem Wesen nach ist er ewig in Gott und ist θεός, hat als göttliche Potenz natürlich am Wesen Gottes Anteil. Von der Spannung der Potenzen an erblickt Gott in ihm den zukünftigen Sohn. Mit dem Anfang der Schöpfung beginnt die Zeugung. Wirklicher Sohn ist er erst am Ende der Schöpfung (II, 3, 332). Eine besondere Persönlichkeit wird der Sohn erst in der Spannung, also außer Gott, und nur außer ihm, also ist Zeugung = Ausschließung (II, 3, 333). Am Ende der Schöpfung, wenn die 2. Potenz die erste, das blinde Prinzip, überwunden hat, hat sie sich zum Herrn des Seins gemacht, und ist, weil dies Gottes Absicht war, wieder in die Gottheit eingetreten. „Sie stellt sich in die Gottheit wieder her“ (II, 3, 333). Aber sie ist nicht schlechtweg Gott zu nennen. Die Gottheit ist nur in allen 3 Potenzen. — Ebenso wird die 3. Potenz am Ende des Schöpfungsprozesses Persönlichkeit. Denn durch die Erhebung der 1. Potenz war mittelbar auch sie negiert. Ihr Sein ist durch den Sohn vermittelt (II, 3, 333—335).

So sind die 3 Glieder der Trinität nicht von Anfang an gleich. Im Anfang ist Tautusie (der Vater ist alles, und alles im Vater), während der Spannung der Potenzen Heterusie, am Ende Homusie (II, 4, 66). In der Heterusie weiß sich Schelling mit Arius eins, an dem er nur tadelt, daß er den Sohn Geschöpf nennt (ib. 67). Ohne aus Gott herauszutreten, kann der Sohn (wie auch der Geist) eben gar nicht selbständig werden. Im übrigen denkt Schelling von Athanasius sehr hoch, der die Homusie nur als Kanon aufstellen konnte (ib. 66), und möchte sich, wenn ihm eine bloße nominale Dreiheit und

eine wirkliche Mehrheit, der Tritheismus, zur Wahl gestellt würde, lieber für den Tritheismus entscheiden (ib. 68).

Tatsächlich hat sich Schelling alle Mühe gegeben, die Persönlichkeit des Vaters, des Sohnes, des Geistes zu konstruieren, aber die Persönlichkeit des einen Gottes ist dabei gänzlich verloren gegangen. Diese war nur solange begreiflich, als er auf dem Boden der Schrift über die Freiheit stand.

Das Schema von den 3 Weltzeiten kennen wir schon. Dieses Schema wird nun auf die Trinität angewandt. Die 3 Personen werden als 3 successive Herrscher gedacht. Die Zeit des Vaters ist die Zeit vor der Schöpfung. Die gegenwärtige Zeit steht unter der Herrschaft des Sohnes. Sie währt bis zur völligen Unterwerfung des Widerstrebenden (*B*). Die 3. Zeit, in der keine Zeit mehr sein wird, die Ewigkeit, steht unter der Herrschaft des Geistes, d. h. die Herrschaft des Geistes kommt dann zu der Herrschaft des Vaters und des Sohnes hinzu (II, 4, 73).

Diese Lehre Schellings ist mit der des Sabellius verglichen (Kuno Fischer, Schelling[2] S. 809). Der Vergleich ist zutreffend, sofern er sich auf die Succession in der Herrschaft bezieht, im übrigen ist er nicht richtig, denn bei Sabellius geht ein und derselbe Gott nacheinander in die πρόσωπα ein, verwandelt sich in den Vater, Sohn und Geist. Daß dies nicht Schellings Meinung ist, erhellt aus der obigen Darstellung ohne weiteres.

In der Heilsgeschichte kommt nun alles auf die 2. vermittelnde Potenz an. Sie trug den göttlichen Willen in sich, und deshalb hat ihr Gott seit dem Fall die Herrschaft überlassen, damit sie das abgefallene Sein versöhnen und das Prinzip des göttlichen Unwillens überwinden sollte (III, 4, 62). So wirkt Christus schon im Heidentum, wenn auch noch nicht als Christus, sondern

als bloß natürliche Potenz. Er war der Heiden Licht. Gott erzieht durch ihn die Heiden zu Gesetz und Sitte und unterweist sie. Christus kommt beständig im Heidentum und leidet. „Schon damals war er der leidende Messias, leidend eben darum, weil nicht wollend". Das Heidentum war freilich blind für Christum als solchen, „aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht und wird doch von ihr erwärmt, und empfindet ihr allgemeines durchdringendes Wohltun" (II, 4, 74—78).

Das Judentum gehört nicht zur Mythologie, sondern zur Offenbarungsgeschichte, denn die Wirkung der 2. Potenz ist hier eine persönliche (II, 4, 119). Die jüdische Religion ist bei Schelling besser gewürdigt als bei Schleiermacher und bei Hegel. Seit dem Abfall, sagt Schelling, hat sich der Vater zurückgezogen in das Bewußtsein eines kleinen, unscheinbaren Volkes, eben des jüdischen (II, 4, 75). Natürlich war die 1. Potenz, das feindliche Prinzip, auch im Judentum tätig, denn ohne dieses Prinzip kann überhaupt keine Geschichte und Entwicklung stattfinden. Auch das Judentum stand also unter dem Einfluß jenes Prinzips. Dieses Prinzip *B* ist der ausschließende, eifersüchtige Gott der Juden. Aber in diesem zeigt nun Christus dem Volke Israel den wahren Gott, auf dem Grunde dieses eifersüchtigen Gottes bringt Christus sozusagen das Bild des wahren Gottes hervor. „Die Offenbarung findet also im Bewußtsein einen Gott vor, und wenn sie Offenbarung des wahren Gottes ist, kann sie es nur auf die Weise sein, daß sie den wahren Gott an die Stelle eines andern setzt, der, wenn auch nicht eben der falsche, doch wenigstens nicht der wahre ist" (II, 4, 121). Der Gott, der Abraham die Opferung seines Sohnes befiehlt, ist das Prinzip *B*. Aber von diesem elohim Genannten wird der mal'ach jahweh unterschieden, der dem Abraham erscheint und ihn an dem Opfer verhindert. Elohim ist die Substanz, der

mal'ach jahweh ist nur actu da und setzt die substantielle Grundlage immer voraus, er erscheint bloß und wird von dem ersten sollizitiert, hebt allerdings diese Sollizitation auf. An dem falschen offenbart sich der wahre Gott, anders kann er sich noch nicht zeigen (II, 4, 123). Der Grund (*B*) muß geschont und erhalten werden. So erklärt sich der Doppelcharakter der alttestamentlichen Religion (II, 4, 125).

Da, wo das 1. Prinzip als Grund weiterbesteht, findet sich in der alttestamentlichen Religion auch viel Heidnisches, namentlich im mosaischen Gesetz. Nach dem Exil hört der Polytheismus auf, weil der mythologische Prozeß überhaupt aufhörte. Das mosaische Gesetz ist typisch, aber das Heidentum ebenfalls. Die Opfer sind Schatten und Vorbilder des Opfers Christi, haben aber gerade deswegen für ihre Zeit reelle Bedeutung (II, 4, 146). Judentum und Heidentum waren kosmische Potenzen, στοιχεῖα τοῦ κόσμου, sind sich also im Verhältnis zum Christentum gleich (II, 4, 147), So sagt Schelling, obwohl die Wirksamkeit der 2. Potenz im Heidentum eine natürliche, im Judentum eine persönliche sein soll, und obwohl er (II, 4, 88) Heidentum, Judentum, Christentum mit Vorhof, Heiligtum und Allerheiligstem vegleicht.

An diese Geschichte des präexistenten Christus in Heidentum und Judentum schließt sich nun die Kenosis, die bei Schelling eine weittragende Bedeutung hat.

Am Ende des mythologischen Prozesses hat sich nämlich die 2. Potenz zum Herrn des menschlichen Bewußtseins und damit des Seins überhaupt gemacht und sich in die Gestalt Gottes (im Unterschied von der wahren Gottheit) gebracht (II, 4, 38. 39). Sie war also jetzt außergöttlich. Darauf legt Schelling das größte Gewicht und wird nicht müde, diesen Gedanken zu wiederholen, damit die Erniedrigung durchaus freiwillig ist. Nur als von Gott völlig unabhängige Potenz konnte sie

die Herrlichkeit und μορφὴ θεοῦ für sich geltend machen. Daß sie statt dessen das Kreuz wählte, darin liegt ihr Verdienst (II, 4, 39). Subjekt der κένωσις ist also nicht der Sohn, der in des Vaters Schoße ist, sondern eine außergöttliche metaphysische Persönlichkeit.

In diesem Sinn deutet Schelling die klassische Stelle Phil. 2, 6—8. Ist das Subjekt der Erniedrigung Christus in seinem göttlichen Sein, besitzt es also das Gottgleichsein, so kann es nicht heißen: „Er hielt es nicht für einen Raub, auf gleichem Fuß mit Gott zu sein". War er schon Gott gleich, so brauchte er die Gottheit nicht noch an sich zu reißen. Die Stelle redet aber auch nicht von der Wesenseinheit des Vaters und Sohnes. Μορφή ist das Gegenteil des Wesens, ist nichts wesentlich Inhärierendes, sondern eine (zufällige) Gestalt, Form. Die μορφὴ θεοῦ und die μορφὴ δούλου entsprechen einander. Letztere ist die angenommene, vorübergehende Knechtschaft. Auch das ὑπάρχειν bedeutet nicht ein wesentliches, essentielles, sondern aktuelles, zufälliges Sein. Drittens spricht für das außergöttliche Sein das οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ. „Für einen Raub halten" kann sich nur auf etwas beziehen, das jemandem zufällig geboten wird, nicht auf etwas, das man schon wesentlich besitzt. Endlich ist das ἴσα ein Beweis, denn es ist soviel als ἴσως. Schelling übersetzt es: „auf gleichem Fuße sein", während ἴσος θεῷ die Wesensgleichheit bedeuten würde. Ganz unrichtig aber sei die Beziehung auf den menschgewordenen Christus, denn dann hätte Paulus das Wichtigste, die Menschwerdung, übergangen und etwas erwähnt, was, den Willen zur Menschwerdung vorausgesetzt, gar nicht besonderes mehr ist (II, 4, 40—44).

So wird auf die Selbständigkeit und Außergöttlichkeit Christi das größte Gewicht gelegt. Als Mittler mußte Christus von beiden Teilen unabhängig sein (II,

4, 50). Erst so ist die Menschwerdung eine Tat der Freiheit (II, 4, 59).

Die Menschwerdung Christi ist nach Schelling ein Geheimnis, jedoch von anderer Art als die Geheimnisse der Natur. Sie ist nichts Anschauliches, sondern will in Gedanken gefaßt sein (II, 4, 154/5). Es ist nicht etwa der Mensch Jesus durch die göttliche Allmacht erschaffen, sodaß sich dann der Logos mit ihm verbunden hätte. Zu der reinen Gottheit, die ja freilich keiner Veränderung fähig ist, wäre dann etwas anderes, eben der Mensch Jesus, hinzugekommen. Da ist denn gar nicht der Logos Mensch geworden (II, 4, 156). In Wahrheit hat sich aber der Logos selbst entäußert (II, 4, 158/9). Von einer „Verbindung" oder „Annahme der Menschennatur" ist bei Schelling keine Rede. Die Menschwerdung ist bei ihm eine Verwandlung (conversio). Schelling hat diesen starken Ausdruck nicht gescheut (II, 4, 162. 187). Die Erniedrigung besteht vor allem in der Menschwerdung selbst. Darin geht Schelling mit der reformierten Kirchenlehre. Die Kenosis nach der menschlichen Natur allein verwirft er, da er die Schwäche dieser Lehre durchschaut (II, 4, 161). Das Subjekt der streng zu fassenden Entäußerung ist die 2. Potenz ἐν μορφῇ θεοῦ, die essentiell göttlich, existentiell außergöttlich war. Mit der Menschwerdung hört dieses Subjekt auf, in göttlicher Gestalt zu sein, aber es hört nicht auf, Gott zu sein, im Gegenteil wird durch die Menschwerdung seine wesentliche Gottheit offenbar (II, 4, 163).

Was dem Dogma von der Person Christi so unsägliche Schwierigkeiten machen mußte, nämlich bei der Zweiheit der Naturen die Einheit der Person zu wahren, das scheint sich bei Schelling von selbst zu ergeben. Es ist nur eine Person, die vorher in göttlicher Gestalt und innerlich göttlich war, die jetzt aber zwar die göttliche Gestalt aufgegeben hat, aber die innere Gottheit durch-

leuchten läßt. Die Menschheit hindert also keineswegs die Gottheit (Göttlichkeit), sondern ist das Organ derselben. Die verbergende Hülle der wahren Gottheit war vielmehr die μορφὴ θεοῦ (II, 4. 165). „Die Menschwerdung ist die Bedingung der Befreiung des Göttlichen in ihm, das zuvor in ihm gebunden und verborgen war“ (II, 4, 185 ff.). Hier wirken fruchtbare Gedanken aus der Identitätsphilosophie nach. Endliches und Unendliches sind danach nicht durch eine große Kluft geschieden, sondern die wahre Unendlichkeit manifestiert sich in der Endlichkeit. Aber dieser Gedanke kommt bei dem späteren Schelling doch nicht zur rechten Entfaltung. Charakteristisch für Schellings jetzige Ansicht ist der Satz: „Ein und dasselbe Subjekt ist Gott und Mensch; denn er ist nur Mensch vermöge dessen, was in ihm Gottheit, Einheit mit dem Vater ist“ (II. 4, 164). Die Göttlichkeit liegt nämlich vor allem in dem Entschluß zur Menschwerdung, was Schelling so oft betont. Und die Person, die diesen Entschluß faßt, behält kosmische Bedeutung und bleibt ein Glied der Trinität. Das durfte Schelling nicht vergessen, und so hat er Christus nicht als wahren Menschen zu beschreiben vermocht. Es war ihm das essentiell Göttliche nicht genug. Er gebrauchte mehr für den Gottmenschen, und so ist er trotz der Kenosislehre nicht zu einem wahren Christusbilde gelangt.

Die Menschwerdung ist moralisch notwendig, weil die 1. Potenz überwunden werden muß, und sie ist anderseits physisch möglich. Die 2. Potenz ist sich selbst Stoff der Menschwerdung. Sie macht ihr eigenes substantielles Sein zum Stoff. Materialität und Immaterialität sind nicht absolut entgegengesetzte Begriffe. Ferner aber kann das Immaterielle sich materialisieren in bezug auf ein Höheres. So wurde ja A_1 zur Materie gegen A_2 und dann im mythologischen Prozeß zur Urania, ließ sich also von dem Gott der 2. Potenz überwinden (II, 4, 170 f.).

Ebenso kann sich nun A_2 gegen A_3 materialisieren, also sich dem Geist zur Materie machen, denn der Geist ist noch etwas Höheres gegen die 2. Potenz. Schelling scheint hier einen ähnlichen Gedanken zu haben, wie Aristoteles, der die Form wieder Stoff für eine höhere Form werden läßt. Der Logos macht sich also zur Materie für den Geist und gibt die Spannung gegen den Geist auf. Das Wasser bei der Taufe ist „nur das äußere Zeichen der inneren Materialisierung“ (II, 4, 172). Daß diese Erklärung der wunderbaren Empfängnis keine ist, ist wohl einleuchtend. Nach der Parallele mit der Materialisierung des 1. Prinzips mußte der Logos seine Selbständigkeit verlieren gegenüber dem Geist, was aber gar nicht der Fall sein kann. Ein arger Trugschluß steckt aber in dem Worte „Materie, materiell“. Zwar war die 2. Potenz bei der Weltschöpfung tätig und überwand da die Materie, aber war sie damit schon selbst materiell? Im Heidentum, so hörten wir, wirkte sie als bloß natürliche Potenz, aber das soll doch nicht heißen, daß sie selbst Natur war, also Stoff in sich trug? Wie kann also Schelling behaupten, daß sie sich selbst zur Materie macht für die 3. Potenz? Da es sich hier nun um die Empfängnis handelt, muß „Materie“ eigentlich genommen werden, die eigentliche Materie gehört aber der 1. Potenz an.

Die Empfängnis Christi faßt Schelling als übernatürliche. Der Logos wählte sich als Ort der Materialisierung ein schon lebendes menschliches Wesen. Damit wurde nun die heidnische Fabel, daß Götter in menschlicher Gestalt existieren, zur sichtbaren Wahrheit, zum Faktum (II, 4, 173). Wir erinnern uns dabei, daß Schelling früher von einer christlichen Mythologie redete (z. B. I, 5, 426). Jetzt sagt er, die übernatürliche Empfängnis könne nicht erfunden sein, um den Heiden entgegenzukommen, denn sie stehe auch in einem Evangelium, das für die Hebräer bestimmt sei (II, 4, 174).

Die Unsündlichkeit Christi wird aus der wunderbaren Empfängnis erklärt. Der Stoff des Menschenkeimes ist nicht aus dieser materiellen Welt genommen und hat deshalb nicht Teil an der allgemeinen Ataxie dieser Welt (II, 4, 180/1). Indem Christus sich der Materialisierung unterwirft, heiligt er sein ganzes Sein, auch sein Fleisch wird durch den Geist geheiligt (II, 4, 181). Von der conceptio an soll aber der organische Prozeß natürlich verlaufen (II, 4, 182). Aber es ist eine übermenschliche Leiblichkeit anzunehmen. Christus war durch seine körperliche Beschaffenheit über den Druck der irdischen Materie erhaben, auch das Physische in ihm war höher gestimmt, sodaß reale Kräfte von ihm ausgingen (II, 4, 183). Schelling will die wundervolle Entwicklung des Jesuskindes, die Feinheit seines Geistes, das frühe Verscheiden am Kreuze auf solche überirdische Körperlichkeit zurückführen und nimmt eine leibliche Schönheit Jesu an (II, 4, 183).

So steht der geschichtliche Christus doch nicht auf gleicher Linie mit uns, auch abgesehen von der Sünde. Er ist ein Mittleres zwischen Gott und Mensch. Schelling glaubt als Formel aufstellen zu können, daß Christus nicht aus, sondern in 2 Naturen besteht (II. 4, 184/5).

Wie erklären sich die Wunder? Gott ist zwar nicht mit seinem Willen, sondern mit seinem Unwillen in der Welt, wie sie tatsächlich ist, aber deshalb ist er doch potentia auch mit seinem Willen darin, und insofern ist das Wunder möglich. „Denn wenn Gott in irgend einem Punkte der Welt mit seinem Willen ist, so muß, so zu reden, das Krumme gerade, das Kranke gesund, das Verkehrte zurechtgestellt werden“ (II, 4, 188). Christus tut Wunder, indem er den Willen des Vaters im Gebet an sich zieht. Aber die Wunder sind nicht einerlei Art, und in manchen möchte Schelling nicht den Willen des Vaters, sondern die Potenz des Heidentums erkennen

(II, 4, 188/9). So tut Christus das Wunder zu Kana als heidnische Potenz. Denn im Laufe seines Lebens kommt es ihm zum Bewußtsein, daß er die Potenz des Heidentums ist. Damit will Schelling auch den Missionsbefehl „Gehet hin in alle Welt“ erklären. Daß Christus den Wein spendet und wiederum das Brot, ist nach Schelling nicht auffällig, denn im Heidentum war er (freilich den Heiden nicht bewußt) der Spender des Brotes und des Weines (II, 4, 188/9).

Wer die Kenosislehre streng durchführt, muß natürlich verneinen, daß Christus während seines Erdenlebens die Welt mitregiert habe u. s. w. Schelling hat diese Folgerung nicht gemacht, ist also inkonsequent. Die demiurgische Potenz, sagt er, hat nicht aufgehört zu wirken. Sie kann das gar nicht, denn es liegt ein natürlicher und notwendiger Bezug auf die Schöpfung vor. Aber die Menschheit (in Christus) kann nicht von sich aus diese Wirkung setzen. Die Wirkung haftet nicht an dem Zustand, sondern an dem Subjekt (II, 4, 191). Und sie haftet genauer an der Natur, nicht an dem Willen.

Die demiurgische Wirkung übt also Christus ohne seinen Willen aus. Actus naturae non ingreditur actum voluntarium. Z. B. wird die Schwere nicht durch den Willen eines Menschen aufgehoben. Nur in dem Wundertun, also ausnahmsweise, übt Christus die demiurgische Wirkung persönlich aus. — Aber wenn nun Christus, so müssen wir gegen Schelling sagen, in den Wundertaten erfährt, daß ihm die Natur zu Diensten steht, so muß er doch daraus schließen, daß dies potentia immer der Fall ist, muß sich also als demiurgische Potenz erkennen, gerade so wie er sich als die heidnische Potenz erkennt!

Das Beispiel von der Schwere hat Schelling noch in einem andern Sinne gebraucht. Er sagt, ein Metall ist actu naturae suae schwer, die Schwere aber wird nicht aufgehoben, wenn es durch Hitze verflüchtigt oder zu

einem menschlichen Bilde umgegossen wird. „Das Subjekt bleibt dasselbe, wenn auch die Form, in der es erscheint, eine andere ist“ (II, 4, 191). Aber was will es besagen, wenn Schelling solche völlig disparaten Dinge mit einander vergleicht! Kann man denn von einer metaphysischen Persönlichkeit, die sich in eine menschliche verwandelt, in Wirklichkeit annehmen, unbewußt blieben ihr die Qualitäten der metaphysischen anhaften? Ist da nicht die Persönlichkeit mit ihren Eigenschaften und Funktionen wie ein Stoff gedacht, der sich in jeder Form gleich bleibt? Und kann eine metaphysische Persönlichkeit die Macht und Freiheit haben, sich in eine menschliche zu verwandeln? Dann wäre dem Willen und der Freiheit alles möglich. Die Kenosis weist also zurück auf eine starke Betonung des Willens, die wir ja freilich bei Schelling schon kennen. Die ersten Anfänge dieser Gedanken liegen vor in dem Abfall des Endlichen vom Unendlichen.

Eine neue Unmöglichkeit treffen wir bei Schelling an, wenn er sagt: „Die Menschheit Christi kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung des Logos bestehend gedacht werden; denn Christus sagt: Ich habe Macht, mein Leben zu lassen (in die Menschheit hinzugeben) und es wieder zu nehmen — es ist hier nicht von dem Tode Christi, sondern von seinem selbständigen Sein die Rede, das er hingeben, und das er auch wieder nehmen konnte“ (II, 4, 192/3). Wir müssen fragen: hat Christus denn hierzu noch die Macht, wenn er doch die göttliche Herrlichkeit abgelegt hatte? Es ist hier zu vergleichen, was Schneckenburger gegen Thomasius geltend gemacht hat: „Denn nach dem Inkarnations-Moment als der conceptio, ist ein weiterer Selbstentäußerungsakt auch dem inkarnierten Logos nicht mehr möglich“ (Zur kirchl. Christologie 1848, S. 205 f.).

Bei Gelegenheit des Todes Christi hat Schelling über den Tod überhaupt gesprochen. Es sind das aber Ge-

danken, die schon früher fertig waren und z. B. in dem Gespräch „Clara“ ausgeführt werden. Der Tod ist nicht die Trennung der Seele vom Leibe, „sondern eine Essentifikation, worin nur Zufälliges untergeht, aber das Wesen, das, was eigentlich der Mensch ist, bewahrt wird. Denn kein Mensch erscheint in seinem Leben ganz als der er ist. Nach dem Tode ist er bloß noch Er selbst . . . . . Dieses Essentifizierte, in dem auch das Physische bewahrt ist, muß ein höchst wirkliches Wesen, ja der wahren Schätzung nach bei weitem wirklicher sein als der gegenwärtige Leib, der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Teile nur ein zusammengesetztes und eben darum zerbrechliches und zerstörbares Ganze ist“ (II, 4, 207/8). Schon in der Essentifikation der Pflanze bleibt alle Kraft und alles Leben, das die Pflanze hatte, erhalten. Das sieht man daraus, daß die ätherischen Öle und der Wein zur Zeit, wenn die Mutterpflanze blüht, zäh oder schwer werden (II, 4, 207). Der Mensch bleibt also im Tode dasselbe Subjekt, behält sein Selbstbewußtsein (ib. 210), nur die Zustände wechseln. Im jetzigen Zustande ist das Natürliche dominierend, der Mensch ist ein ἄνθρωπος ψυχικός. Das geistige Leben ist schon da, aber latent, das natürliche ist das offenbare. Diesem Zustand muß nun der andere folgen, wo das Verhältnis umgekehrt, und der geistige offenbar ist. Aber dieser Zustand ist wie der erste einseitig. Der vollkommene ist erst der dritte, wo natürliches und geistiges Leben beisammen in dem richtigen Verhältnis sind (II, 4, 212). Die Einseitigkeit des ersten (jetzigen) Zustandes verlangt die Einseitigkeit des zweiten. So ist der Tod notwendig und kein Beweis gegen die Unsterblichkeit, sondern für dieselbe (II, 4, 213). Der Tod ist allerdings eine Beraubung und Strafe, aber von den Gerechten wird er als solche nicht empfunden, sondern nur von den materiell Gesinnten (ib. 214). Nun ist dieses jetzige Leben

eine Versenkung in das Besondere und ein Abfall von dem Allgemeinen. Der zweite Zustand ist insofern das Gegenteil des jetzigen, weil in ihm die Besonderheit, Eigenheit nicht mehr wirken kann. Der Mensch wird jetzt „in das universale Leben zurückgenommen“ (ib. 214). In dem 3. Zustande aber sind Besonderes und Universelles beisammen. Das universelle Leben besitzt der Mensch zugleich als besonderes, und das besondere ist zugleich das allgemeine (ib. 215). Dieser Zustand entspricht der Auferstehung der Toten (ib.). Successiv geht also der Mensch durch das Natürliche, Geistige und Natürlich-Geistige hindurch (ib. 216. 217). — Wie man leicht sieht, hängt diese Dreiteilung mit der Identitätslehre zusammen. Der Zustand der Identität ist der letzte, vollkommene Zustand.

Dem 2. Zustand entspricht nun in der Geschichte Christi das Verweilen in der Geisterwelt (an dem 2. Tage von den dreien). Im Geiste (1. Petr. 3, 18) erscheint er den abgeschiedenen Geistern ἐν φυλακῇ. Das ist aber kein eigentliches Gefängnis, sondern ein Zwischenzustand, in dem jene Geister aufbewahrt wurden auf den künftigen möglichen Glauben (II, 4, 209). Diese Geister sind aber diejenigen, welche in ein Verhältnis zur 2. Potenz nicht eingehen wollten und damit sich von der Mythologie, aber auch von der Offenbarung ausschlossen. Denn die Sündflut ist der Übergang von dem einen Prinzip zu mehreren. Dieses Menschengeschlecht hatte also kein Verhältnis zur 2. Potenz gehabt, und jetzt bringt ihnen Christus die Erlösung (also Gnadenpredigt) (II, 4, 208/9).

Man muß sagen, daß diese Tätigkeit Christi in das oben mitgeteilte Schema wenig paßt, zumal Schelling den 2. Zustand als Seinmüssen, nicht mehr Seinkönnen, als die Nacht, da niemand wirken kann, faßt (II, 4, 210).

Es folgt der 3. Zustand, eingeleitet durch die Auferstehung am 3. Tage. Hier ist nun wieder der heilige

Geist tätig, der Geist weckt den Menschgewordenen auf (II. 4. 219). Über den Charakter des Auferstehungsleibes spricht sich Schelling nicht näher aus. Aber in jenem 3. Zustande ist der Mensch (also doch auch Christus) auch äußerlich ein rein geistiges Wesen. Das Innere ist im Äußeren sichtbar dargestellt, die Natur vergeistigt oder durchgeistigt (ib. 221).

Faßt man nun aber mit Schelling den Tod als Essentifikation, so scheint daraus zu folgen, daß der Körper, „der wegen der gegenseitigen Ausschließung seiner Teile nur ein zusammengesetztes und eben darum gebrechliches und zerstörbares Ganze ist" (208), der Verwesung überlassen bleibt, und eben nur aus dem fortdauernden Extrakt ein neuer Leib entsteht. Und da nun dieses Schema auch auf Christus angewandt wird, scheint weiter zu folgen, daß Schelling die Auferstehung Christi nicht als Wiederbelebung des Leibes im Grabe faßt, sondern als Auferweckung der Person. Über das Grab schweigt er überhaupt. Ob er die angedeutete Konsequenz gezogen hat, ist aber fraglich. Constantin Frantz (Schellings positive Philosophie Bd. 3, S. 128) hat offenbar seinen Meister im Sinne der Auferweckung des ins Grab gelegten Leibes verstanden.

Nach der Auferstehung hört Christus nicht auf, Mensch zu sein. Er wird auch nicht substantiell Gott, aber er ist der Herr, der Herr der Welt, und er ist nur für sich allein der ganzen Gottheit gleich (II. 4. 219), nämlich offenbar der Funktion nach. Gott hat ihn erhöhet, d. h. nicht bloß ihm den vollen Gebrauch der göttlichen Eigenschaften erlaubt, sondern als Herrn anerkannt (II. 4. 213). Er ist jetzt der Erbe, dem Gott alles Sein überläßt. Außergöttlich ist und bleibt Christus immer, aber mit Gott vollkommen einig. Er hat jetzt ein Recht, der Herr der Welt zu sein und Gott selbständig gegenüber zu stehen, mit dem Willen Gottes

(II, 4, 214). Jetzt ist ihm alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben, aber die vollkommene Herrlichkeit Christi ist trotzdem noch immer verborgen, und die endgültige Verherrlichung liegt noch in der Zukunft (II, 4, 227).

Durch Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi ist nun aber das Kommen des Geistes vermittelt. Der Geist war vorher bloß kosmische Potenz, jetzt ist er der heilige Geist, der Geist Gottes. Er verklärt Christum, wie Christus Gott verklärt hat (II, 4, 237). Erst damit ist alle Spannung unter den Potenzen beseitigt, denn nun ist auch die Spannung der 3. aufgehoben. Jetzt können die Gläubigen Christus und mit ihm den Geist anziehen (ib. 236). Aber die gegenwärtige Weltzeit ist noch immer die Zeit des Sohnes. Der Geist wird erst sein am Tag der Herrlichkeit (II, 4, 73).

Damit ist die Geschichte der Person Christi — denn die Glaubenslehre oder Religionsphilosophie ist bei Schelling göttliche Geschichte, insbesondere Geschichte der 2. Potenz — zu Ende gebracht. Wir erwähnen noch, daß Schelling das Bedürfnis fühlte, seine Anschauungen über den präexistenten Christus mit dem johanneischen Prolog auszugleichen, wobei sich aber wieder die Wahrheit des Hegelschen Wortes zeigt, daß alle Auslegung Einlegung ist. Neue Gedanken beweist dieser Abschnitt (II, 4, 89—118) nicht, weshalb wir ihn hier übergehen können. Schelling schließt seine Erklärung des Prologs mit den Worten: „Dies also, sage ich, ist das Ende der Geschichte, welche zu wissen mehr wert ist als alles andre Wissen". Es kommt in diesem Ausspruch der geschichtliche Charakter seiner Auffassung des Christentums deutlich zum Ausdruck. Wir haben hier eine im großen Stil entworfene Heilsgeschichte. Welcher Gegensatz z. B. zu Biedermanns Dogmatik!

Doch gehen wir nunmehr zum Werk Christi über!

Das Werk Christi kann am allgemeinsten als Versöhnung, Wiederbringung des von Gott abgefallenen Seins bezeichnet werden. Das ist die Gestalt, die der Identitätsgedanke jetzt angenommen hat. Es handelt sich also um Überwindung des feindlichen Prinzips *B*. Diese Überwindung geschieht schon im mythologischen Prozeß, aber nicht völlig, ebenso ist die Überwindung im Judentum noch unvollkommen. Die vollkommene Versöhnung erforderte die Menschwerdung und den Tod Christi. Daß der Identitätsgedanke zu Grunde liegt, wenn Schelling von der Zurückbringung und Versöhnung redet, sieht man aus Stellen, wie II, 4, 50, wo von der Zurückführung des abgefallenen Seins von den vielen Herren zu dem Einen Herrn, dem Vater, die Rede ist.

Bloße Vernichtung des Prinzips *B* war nicht angängig, denn Gott wollte gerecht sein. Das Prinzip *B* hat ein Recht zu existieren, es ist das Seinsollende, weil in ihm der göttliche Unwille ist, wie die Strafe ein Recht hat (II, 4, 53). „Gott aber ist viel zu gerecht, um irgend etwas irgendwie mit Recht Bestehendes bloß mit äußerlich siegender Macht gewaltsam aufzuheben“ (II, 4, 53). Gott ist gerecht auch gegen jenes Prinzip und schont jenes contrarium (II, 4, 194/5). In der Mythologie wird das feindliche Prinzip überwunden, äußerlich unwirksam gemacht, aber nicht in seinem Rechte aufgehoben (II, 4, 54). Etwas anders lautet der Grund, den Schelling II, 4, 56 angibt. Gott konnte den Unwillen nicht von selbst aufheben, weil er ein ihm selbst fremder ist, weil er ihn nicht selbst gesetzt hat, sondern er ihm zugezogen ist durch die Schuld der Menschen. Scheint es so, daß hiernach nicht Gott selbst zu überwinden war, sondern nur die gottfeindliche Potenz 1, bezw. der an dieser haftende Unwille, so sagt Schelling doch auch, Gott selbst müsse überwunden und dazu gebracht werden, der Menschheit wieder sein wahres Wesen, das Huldvolle seiner Natur

zuzukehren (II, 4, 168). Gott selbst war verletzt, nicht bloß das Gesetz. Die Potenzen selbst waren verändert durch die Sünde (II, 4, 202). Das, was zu leisten war, war also eine moralische Überwindung des Vaters durch eine freie Tat (II, 4, 168). Gerade durch die Immanenz Gottes in der Welt wird eine objektive Versöhnung notwendig, denn das feindliche Prinzip gehört doch zum Leben Gottes, und dieses seit dem Fall in der Welt wirksame Prinzip fordert eine Genugtuung, fordert die Aufopferung Christi (II, 4, 199).

Da weder Gott seinen Unwillen aufheben kann, noch der ohnmächtige Mensch (II, 4, 202), so war die einzige Lösung, daß die vermittelnde 2. Potenz, der Sohn, auch hier die Vermittlung übernahm (II, 4, 168 u. öfter). Auch diese 2. Potenz, sofern sie außergöttlich ist, ist also von dem göttlichen Unwillen betroffen. Solange sie außergöttlich bleiben will, hat auch die 1. Potenz ein Recht zu existieren (II, 4, 56). Sie muß sich also durch eine freie Tat Gott selbst aufopfern und als kosmische Potenz sterben (II, 4, 57/58. 79). Weil außergöttlich, ist also die 2. Potenz, ist Christus selbst schuldig, anderseits (weil innerlich göttlich) ist er nicht schuldig (II, 4, 81). Er ist der Bürge, er hat sich bei Gott verbürgt, daß ein neuer Bund, eine bessere Einheit mit Gott entstehen werde. Als Bürge ist er selbst nicht schuldig und doch Schuldner (II, 4, 81).

So mußte er also 1) sterben, um sich selbst als natürliche kosmische Potenz aufzuheben, 2) an Stelle der Menschen, um die Menschen loszukaufen und aus der Gewalt des feindlichen Prinzips zu befreien. Punkt 1 ist die Bedingung, das Mittel für 2.

Dem Einwand, daß trotz des stellvertretenden Todes Christi vor und nach ihm alle Menschen sterben müssen, hält Schelling entgegen, daß in Hinsicht auf seinen Tod alle eines anderen Todes sterben, auch die vor ihm Ge-

storbenen, als sie ohne ihn würden gestorben sein (II, 4, 197).

Die Versöhnung ist bei Schelling also nicht subjektiv, sondern objektiv gefaßt. Gott konnte nicht gnädig sein, bis der Gerechtigkeit Genüge geschehen war. Christi Tod hat nicht bloß die pädagogische Bedeutung, um die Heiligkeit des Gesetzes einzuschärfen, sondern der Gerechtigkeit mußte Genüge geschehen (II, 4, 200). Im Tode Christi starb also die kosmische 2. Potenz. Spielerei ist es, wenn Schelling sagt: „Das Prinzip des Heidentums mußte den Tod der Heiden sterben" (den Kreuzestod), und ebenso, wenn er sagt: „die Ausspannung am Kreuz ist nur die letzte äußere Erscheinung der langen Spannung, in die er die ganze frühere Zeit hindurch gesetzt war" (II, 4, 198). Die Spannung der Potenzen ist doch keine Ausspannung!

Nachdem nun die 2. Potenz sich selbst aufgeopfert hat, ist das Prinzip *B* damit aufgehoben. Denn das Prinzip ist nur deshalb der göttliche Unwille, weil es die vermittelnde Potenz ausschließt. Gibt nun die 2. Potenz sich selbst auf, so hat das Prinzip des Unwillens keinen Grund und keine Kraft, weiter zu existieren (II, 4, 203).

So konzentriert sich das Werk Christi durchaus auf seinen Tod. Sein Leben hat allerdings auch eine Bedeutung, nämlich, Gottes Wesen zu offenbaren, aber dies wird von Schelling nur bei Gelegenheit der Menschwerdung gesagt und unter dem Gesichtspunkt der Verteidigung. Zum eigentlichen Werk Christi wird es nicht gerechnet. Wie leicht hätte sich hier der Gedanke aus der Identitätsphilosophie verwenden lassen, daß das Unendliche sich in dem Endlichen manifestiert.

Dagegen hat Schelling der Auferstehung Christi eine dogmatische Bedeutung beigelegt im Anschluß an Röm. 4, 25. Er faßt diese Stelle aber nicht in dem Sinne, als

ob durch die Auferstehung der Glaube bewirkt werde, während die Rechtfertigung eigentlich auf dem Opfertode beruhe (so Meyer im Commentar). Vielmehr ging nach Schelling in der Auferstehung die Wiederannahme des menschlichen Seins in Christus und damit des menschlichen Seins überhaupt vor sich (II, 4, 217). Christus ist um unserer Gerechtigkeit willen wieder auferweckt, „d. h. zum Erweis, daß die menschliche Natur Gott wieder vollkommen genesen und gerecht sei“ (ib.).

Ist das Werk Christi der Kampf mit der 1. Potenz, so wird nun dieser Kampf noch dramatischer dadurch, daß der Satan in Beziehung zu jenem feindlichen Prinzip gesetzt wird. Der Satan ist bei Schelling etwas Amphibolisches (II, 4, 251). Einerseits gehört er zur göttlichen Ökonomie (II, 4, 247 ff.) und ist der Erreger und Beweger des menschlichen Lebens, also ein notwendiger Faktor der Geschichte (II, 4, 270/1), anderseits ist er der Versucher (II, 4, 260).

Er ist eine Seite des Prinzips *B*, entstanden bei dem Fall des Menschen (II, 4, 218). Er ist an sich Nichtseiendes (II, 4, 259) und unvermögend und sucht seinen Hunger nach Wirklichkeit zu befriedigen, indem er die Menschen verführt (II, 4, 271). Christus sieht in ihm nur den Feind, den es zu überwinden gilt, nicht das notwendige principium movens, was kein Wunder ist. Mit Christi Auftreten erhebt sich nun dieses feindliche Prinzip zur energischen Reaktion. Daher die Dämonischen im Neuen Testament, die sich meist in den von Heiden bewohnten Gegenden finden. „Diese Krankheit sind die Konvulsionen des sterbenden Heidentums“ (II, 4, 276). Der Satan ist nach Schelling keine Persönlichkeit im strengen Sinne, aber in dem Kampfe auf Leben und Tod, den Christus mit dem Prinzip *B* zu führen hatte, stand der Widersacher Christus nicht mehr als bloß substantielles Prinzip, sondern als Wille gegenüber (II, 4, 277/8).

Etwas Neues bringt diese Lehre vom Satan also nicht zu den Werken Christi hinzu. Der Satan ist eigentlich schon in dem Prinzip *B* enthalten.

Ist nun durch Christi Werk, speziell durch seinen Opfertod, die Spannung der Potenzen aufgehoben, so geht nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt diese höhere und innere Geschichte in die äußere über. Und zwar geschieht das durch die Kirche (II, 4, 293). Die Geschichte der Kirche verläuft aber entsprechend der Succession der 3 Potenzen ebenfalls in 3 Perioden, die durch die 3 Apostel Petrus, Paulus (der an die Stelle des Jakobus tritt) und Johannes (II, 4, 298 ff.) charakterisiert sind. Petrus ist der Grund, wofür ihn Christus in der bekannten Stelle erklärt, aber er ist nicht das Ganze. Der Grund fordert vielmehr ein anderes nach sich und außer sich, das reale ein ideales Prinzip (II, 4, 301). Dieses ideale Prinzip vertritt Paulus (ib. 302). Ist Petrus der Repräsentant der katholischen Kirche, so ist das ideale, paulinische Prinzip in der Reformation zur Geltung gekommen (II, 4, 310). „Ist derjenige ein Protestant, der außer der auf die Auktorität Petri gegründeten Kirche, unabhängig von ihr sich hält, so ist der Apostel Paulus der erste Protestant, und die älteste Urkunde, die der Protestantismus für sich aufzuweisen hat, die magna charta desselben, ist das zweite Kapitel des Briefes an die Galater“ (II, 4, 310). Im Vorübergehen sei gesagt, daß sich derartige feine Bemerkungen auch in Schellings positiver Philosophie häufig finden.

In der katholischen Kirche haben wir die äußere Einheit, in der protestantischen die Freiheit. Die dritte Periode der Kirche wird beides vereinigen, nämlich eine mit Freiheit bestehende, mit Überzeugung gewollte Einheit bringen (II, 7, 324). Johannes ist der Apostel des Geistes, er allein hat das Wort vom Geist der Wahrheit, der in alle Wahrheit leitet (II, 4, 326/7). In dieser

Periode die noch zukünftig ist (ib. 327), wird das Christentum Gegenstand allgemeiner Erkenntnis, wahrhaft öffentliche Religion sein, Religion und zugleich höchste Wissenschaft des Menschengeschlechtes (ib. 328). Das Ende der Schellingschen Religionsphilosophie ist also durchaus nicht Auflösung des Christentums in Philosophie, wie das bei Hegel der Fall war. Schelling hält in viel strengerem Sinne an dem historisch Gegebenen fest als Hegel. „Das Höchste ist allerdings Gott im Geist erkennen und anbeten, aber daß dies auch in Wahrheit geschehe, wie Christus fordert, dazu gehört, daß es der wirkliche, durch Taten geoffenbarte Gott, nicht irgend ein abstraktes Ideal sei, den wir verehren" (II, 4, 332 3).

So gewiß wir dieses schöne Wort aus vollem Herzen unterschreiben wollen, so können wir uns doch mit der Ausführung, die Schelling diesem Gedanken in dieser letzten Form seiner Philosophie gab, nicht befreunden. An verschiedenen Stellen der Christologie ist das schon ausgesprochen und so können wir uns hier auf eine kurze Beurteilung beschränken.

Zunächst ist festzustellen, daß dieses System dem der orthodoxen Dogmatik sehr nahe kommt, so in der Trinitätslehre, in der Lehre von der Person und dem Werke Christi. Die Person Christi, nicht seine Lehre, steht durchaus im Mittelpunkte. Die Person ist auch hier zugleich Prinzip. Die Religion hat es mit Taten und Tatsachen zu tun, nicht mit Gefühlen, nicht mit Begriffen, die in jenen Taten und Tatsachen nur veranschaulicht wären für den gewöhnlichen Menschenverstand.

Schellings Versöhnungslehre geht der der Kirchenlehre parallel. Auch bei ihm liegt der Schwerpunkt im Opfertode. Auch hier Stellvertretung, allerdings nicht stellvertretende Strafe, sondern freiwillige Selbstaufopferung, und das nicht primo loco an der Menschen Stelle. Auch bei Schelling muß Gottes Gerechtigkeit Genüge geschehen,

ehe die Liebe walten kann. Die Unterschiede bestehen in folgendem: Die obedientia activa konnte Schelling nicht gebrauchen. Der Zorn, Unwille Gottes wird als etwas Reales in der Welt gedacht, nicht als eine Gemütsaffektion Gottes, auch nicht bloß als sittliche Reaktion. Alles ist bei Schelling auf die Freiheit gestellt, daher die 2. Person der Trinität selbständig handelt und eben nicht als Glied der Trinität. Dieser Unterschied führt uns also zurück auf die Außergöttlichkeit der 2. Person in der Periode, auf die alles ankommt, d. h. auf die Spannung der Potenzen. Die Betonung der Freiheit, durch die das Tun Christi wertvoll wird, ist ein Fortschritt gegenüber der Kirchenlehre. Denn hier ist das Leiden Christi wertvoll vor allem, weil Christus Gott ist, und so ist jeder Blutstropfen von unendlichem Wert. Die Wertgebung hält sich hier also doch im letzten Grunde an etwas Sächliches, nicht an eine Handlung. Das Göttliche ist an sich höher als alles Menschliche, aber eben, weil es das Göttliche ist. Ein weiterer Grund kann nicht angegeben werden. Bei Schelling aber ist gerade das Ethische auch das wahrhaft Göttliche. Demzufolge hat das Leiden des Gottmenschen Wert, weil er sich freiwillig aufopferte. Aus diesem Grunde sah Schelling in der Menschwerdung keine so große Schwierigkeit. Erst in der Menschwerdung wird das Göttliche in ihm offenbar.

Genau genommen ist dies zweierlei. Erstens: in dem freiwilligen Entschluß zur Menschwerdung und zur Aufopferung zeigt sich die wahrhaft göttliche Gesinnung. Zweitens in seinem Menschenleben offenbart Christus die wahre Göttlichkeit. Dieser zweite Gedanke stammt aus der Identitätsphilosophie. Diese lehrte, daß Unendliches und Endliches zusammen sein könne, daß das Unendliche endlich wird ohne Verlust seiner Unendlichkeit, daß es sich im Endlichen manifestiert.

Hätte Schelling diesen Gedanken rein durchgeführt,

so wäre er etwa zu einer Christologie gekommen, die mit Ritschl sagt: „Das Wesen Gottes, da er Geist und Wille und insbesondere Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden, da der Mensch überhaupt auf Geist, Wille, Liebe angelegt ist. Hingegen soll die Stellung Gottes zu der Welt, sofern er sie erschafft und leitet, direkt nicht in einem Menschenleben, welches ein Teil der Welt ist, zur Erscheinung gebracht werden“ (Rechtfertigung und Versöhnung, 4. A. Bd. 3, 428), oder mehr spekulativ wie Biedermann in der Einigung wahren göttlichen und wahren menschlichen Wesens zur Einheit persönlichen Geisteslebens keinen Widerspruch sieht (Christl. Dogmatik, 2. A. Bd. 2, 585).

Daß Schelling auf dieser Bahn, die er selbst mit der Identitätsphilosophie eröffnet hatte, nicht weiterging, daß jene fruchtbaren Gedanken in seiner zweiten Philosophie nur verkümmert und beschränkt zu Tage traten, das lag an seiner Potenzenlehre.

Wie dieselbe der Wahrheit des menschlichen Lebens Jesu hindernd in den Weg trat, ist oben schon angedeutet. Welche verzweifelten Anstrengungen Schelling machte, um diesen Widerspruch auszugleichen, sehen wir an dem Gleichnis von der Schwere, die an dem Subjekt, nicht an dem Zustand haftet. Die Potenzenlehre hat aber überhaupt Schellings Christologie mißlingen lassen. Sie hat bewirkt, daß er die Christologie von oben, statt von unten anfing, wie es das Sachgemäße ist. Schelling schloß nicht von der Person Christi, die auf uns wirkt mit göttlicher Kraft und uns den Weg zum Vater darstellt, auf das Verhältnis dieser Person zu Gott, sondern die Potenzen standen ihm von vornherein fest. Sie können auf rationalem Wege gefunden werden, und nun fragt es sich, wie die 2. Potenz mit dem geschichtlichen Christus zu vereinigen ist. Die Sache wurde aber dadurch noch schwieriger, daß die Potenzenlehre

gar nicht aus religiösen Bedürfnissen und Trieben entstanden war.

Schelling fing also seine Konstruktion da an, wo die neutestamentlichen Schriftsteller und alle rechten Theologen aufhören.

Dazu kommt ein Zweites. Ob die Philosophie genötigt ist, zur Erklärung von Natur und Geschichte 3 Ursachen anzunehmen, haben wir hier nicht zu entscheiden. Eduard von Hartmann hat die 3 Prinzipien Schellings auf 2 reduziert, nämlich den dunkeln Willen und die Vorstellung oder Idee und erklärt damit gewiß ebensoviel. — Aber Schellings größter Fehler ist, daß er eine Geschichte dieser letzten metaphysischen Prinzipien schrieb. Das Metaphysische kann u. E. von unten her erschlossen werden, und wir brauchen uns nicht auf den Standpunkt Humes, Kants oder von R. Avenarius zu stellen. Aber nun den Spieß umzukehren und zu beschreiben, wie diese metaphysischen Prinzipien sich verändert haben, indem sie erst in Gott beschlossen waren, dann zu Potenzen gemacht wurden und in Spannung gerieten, erst in der Schöpfung, dann nachdem sie im Menschen zur Ruhe gekommen waren, wieder durch den Sündenfall, und nun völlig außergöttlich wurden, um nun endlich die wahre Gottheit zu erlangen, das wird immer unmöglich sein genügend zu begründen und einigermaßen zu veranschaulichen. Diese Geschichte der Potenzen ist es, die Schelling zum Gnostiker macht. Als besonders auffällige Konstruktion mag hervorgehoben werden, daß der Urmensch das Vermögen besitzt, die 3 Potenzen wieder in Spannung zu bringen und das ganze Universum zu verändern. Er wird damit zu einem mythischen Wesen, das uns unverständlich ist.

Außerdem wird man dieser Religionsphilosophie immer anmerken, daß sie einen Ausgleich von religiösem Glauben und philosophischem Wissen versuchte, ohne daß der

Glaube zu seinem Recht gekommen wäre. Man merkt das doch bei genauerem Zusehen, z. B. wenn man das Werk Christi bei Schelling und dem Apostel Paulus vergleicht. Bei dem Letzteren (und auch in der Kirchenlehre) entspringt das Dogma von Christi Opfertode dem drückenden Schuldgefühl und dem Gefühl der religiös-sittlichen Befreiung. Das ist die treibende Kraft. Bei Schelling verhält sich die Sache völlig anders. Hier ringt nicht der sündige, schuldbeladene Mensch um den Frieden, hier ist nicht von Sündenknechtschaft und Geistesfreiheit des Menschen die Rede, sondern der natur- und religionsgeschichtliche Prozeß ist ein Ringen der Potenzen, die erregt sind und wieder ins Gleichgewicht kommen müssen. In dieses Ringen ist allerdings der Mensch mit hineinverflochten, ja er hat es selbst verschuldet, aber es läßt uns verhältnismäßig kalt, während auch in den theologischen Konstruktionen des Apostels Paulus soviel Leben und Wärme sich offenbart, weil er eben ganz anders von der Sache ergriffen war, weil er nicht vor allem spekulieren und ausgleichen wollte, sondern das in Form und Gestalt brachte, was für ihn Sein oder Nichtsein bedeutete.

Der unmittelbare Glaube, das Leben der Religion für sich, kommt also bei Schelling nicht zu seinem Recht. Dieser Mangel wird natürlich nicht dadurch ausgeglichen, daß Schelling seine Ansichten oft mit biblischen Zitaten stützt. Wie unbefriedigend diese Seite seiner positiven Philosophie ausgefallen ist, muß jedem Theologen einleuchten. Es geht nicht an, jene spekulativen Stellen herauszunehmen aus dem Zusammenhang und sie so von ihrem Grunde zu lösen. Sie müssen zunächst im Zusammenhange des Gedankenkreises gewürdigt werden. Schelling fehlte es hier an historischem Sinn. Er untersucht nicht, wie jene Sätze entstanden sind, er nimmt sie als fertige und bearbeitet sie für sein System.

Wenn Noack (Schelling und die Philosophie der Romantik Bd. 2, 492) nicht gerade wohlwollend gegen den christlichen Glauben sagt: „Die Frommen und Gläubigen haben eine feine Nase und einen spezifischen Geschmack für das, was ihnen als Christentum vorgesetzt wird“ — so hat er darin nicht so Unrecht. Wir möchten das allerdings in erster Linie auf den religiösen Gehalt, nicht auf die dogmatische Ausgestaltung bezogen haben.

Die scharfe Scheidung zwischen heidnischer Mythologie und christlicher Offenbarung, ebenso wie die Gleichsetzung Christi mit Dionysos, Herakles u. s. w., kann heute weniger als je einem unbefangenen Urteil standhalten. Jene Scheidung wurde schon von Noack, Weiße u. a. kritisiert. Durch die Behauptung, daß im Heidentum Christus als bloß natürliche Potenz wirkte, im Christentum dagegen persönlich, läßt sich die Eigenart und der überragende Wert des Christentums nicht sicherstellen.

Es ist verständlich, daß ein System wie das der philosophia secunda nicht auf die Zeitgenossen wirken konnte, wie die frühere Philosophie Schellings. Es war zu kunstvoll, zu sehr Synthese, auch zu phantastisch, um starke Strömungen hervorzurufen. Als Sprecher der Hegelschen Philosophie schrieb Marheinecke (1843) eine Kritik zur Schellingschen Offenbarungsphilosophie. Die Veröffentlichung von Paulus (1843) kritisierte zugleich auf Schritt und Tritt vom Standpunkte des Rationalismus aus. Noack stellte dem „kleinen Mann aus Leonberg“ Hegel als den bei weitem größeren gegenüber und mischte seiner Kritik doch eine reiche Dosis Gehässigkeit bei. Natürlich fanden sich auch Anhänger des späteren Schelling, die das System als Ganzes, abgesehen etwa von offenbaren Irrtümern der Mythologie, übernahmen oder doch diese Philosophie in ihren Grundzügen vertraten. Als solche sind der Philosoph Beckers in Mün-

chen, ferner Constantin Frantz und Friedrich Schaper (Schellings Philosophie der Mythologie, Nauen 1893; Schellings Philosophie der Offenbarung, Nauen 1894) zu nennen. Unter den Theologen bewunderte Ehrenfeuchter den zweiten Schelling (Jahrbücher für deutsche Theologie. 1859). Über die verschiedenen Beurteilungen des späteren Schelling berichtet Gustav Frank im 4. Band der Geschichte der protestantischen Theologie (S. 412—415). Mit dem wohlbegründeten Urteil dieses Mannes möchten wir diese Darstellung schließen. Er sagt: „Anklänge an die Offenbarungsphilosophie haben sich bei gläubigen und rechtgläubigen Theologen erhalten, sie selbst ein Gemisch von abenteuerlichen, aber auch sinnreichen Gedanken, das goldene Abendrot einer scheidenden Sonne".

Einwirkungen Schellings auf die Christologie.

I. Schelling und die Kenosislehre.

1) Thomasius.

Schellings frühere Philosophie wird öfter von Thomasius erwähnt. Er kennt aber auch die spätere Lehre des Philosophen.

Nehmen wir zuerst den Gottesbegriff, so treffen wir da sofort auf Spuren Schellings. Gott ist nicht die abstrakte, leere Einfachheit, sondern die unendliche, ihrer selbst mächtige Fülle (Christi Person und Werk. 1. A. 1853, 1, 33). Diese fehlt bei den orthodoxen Dogmatikern. Sie negieren jede Wesensbestimmtheit und Unterschied in Gott, „ja beanstanden sogar die Wirklichkeit einzelner distinkter Akte Gottes“ (1, 35). Von einer Natur in Gott und einer Entwicklung Gottes aus einem dunklen Naturgrunde will Thomasius nichts wissen (1, 16. 35. 36/7. 118). Aber Gott ist mehr als bloßes Sein und reines Denken (1, 20), Gott ist das absolute Leben (1, 17). Vergl. Schellings Streitschrift gegen Jacobi!

Ebenso schellingisch ist es, wenn von Gott gesagt wird, es sei seine eigene Tat (1, 32, aus Staudenmaier zitiert), und endlich, wenn Gott principaliter als absolute Selbstbestimmung, als absoluter Wille bestimmt wird. „Es kann kein ursprünglicheres geben, es muß der Wille als das Primitive in Gott gedacht, das Ursein geradezu als Wille bestimmt werden, wenn nicht entweder ein

Dualismus in das Wesen Gottes gesetzt, oder sein Leben in den Prozeß des Werdens verflochten werden soll, was gleicherweise die Absolutheit aufhebt“ (1, 16. 17). Daneben setzen wir die berühmte Stelle aus Schelling: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbeziehung“ (Sch. W. I, 7, 350). Durch dieses Zitat ist, was im Vorübergehen bemerkt sein mag, bewiesen, daß Thomasius nicht bloß Schellingischen Gedanken, sondern auch Vokabeln zugänglich war, ohne daß er selbst den Konsensus mit dem Philosophen bezeugt, während er Julius Africanus, Duns Scotus u. a. anführt.

Die 3 Hypostasen in Gott sind „Akte des absoluten Willens, vermöge deren sich Gott selbst diese dreifache Bestimmtheit gibt, dreifach sich selber will und setzt, und eben, weil es Willensakte sind, begründen sio einen wirklichen Unterschied“ (1, 91). Hier erinnern wir uns an die Ableitung der Potenzen aus dem göttlichen Willen, nicht aus dem Begriff Gottes (I, 10, 286. II, 1, 570). Bei Schelling sogut wie bei Thomasius sind dann die 3 Potenzen = Hypostasen principaliter selbst wider Wille. Auch Thomasius bringt die 3 Hypostasen mit den 3 Ursachen des Aristoteles zusammen (1, 92). In der 3. Person vermitteln sich die erste und zweite zur objektiven Einheit (1, 92). Das letztere könnte zusammenhängen mit Schellings Bezeichnung $\pm A$. Diese Beschreibung des hl. Geistes wird von Thomasius öfter wiederholt (2, 270. 3, 1, 344/5).

Die 3 Ursachen wirken stets zusammen, wie Schelling die Potenzen consentes nannte. Auffälliger als bei der Schöpfung ist dies bei dem ordo salutis. „Es ist also auch bei dem Werke der Heilsaneignung auf Erden die ganze Trinität in Bewegung, wie im Himmel bei der Ver-

tretung; oder vielmehr: der jenseitige trinitarische Verkehr greift hier ins Diesseits hinein, um sich darin zu betätigen“ (3. 1, 348). Ein durchaus schellingischer Gedanke ist es ferner, wenn Thomasius sagt, daß die Dependenz der 2. Person von der 1., der 3. von der 1. und 2. so tief geht, daß sie sich auch in die Offenbarung nach außen fortsetzt, also in der Geschichte zeitlich wird (1, 95).

Auch den Identitätsgedanken hat Thomasius übernommen. Er beschreibt Gott als die lebendige Einheit von Idealität und Realität (Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1850, Seite 3). In demselben Zusammenhange wird gesagt, Gott sei seine eigene Tat (wie Chr. P. u. W. 1, 32). Schelling hatte in den Stuttgarter Privatvorlesungen gesagt: Gott macht sich selbst (Sch. W. I, 7, 432).

Mit einer lebendigen Anschauung von der Natur, die wohl auf Schelling zurückgeht, stützt Thomasius den Satz, daß die Allgegenwart die menschliche Natur des Erhöhten nicht zerstört. Es heißt 2, 250: „Aber auch sie (= die Allgegenwart) zerstört das Wesen des Menschlichen, näher des Leiblichen, nicht. Denn es gehört keineswegs zum Wesen der Leiblichkeit, in der lokalen Beschränktheit und Gebundenheit zu existieren, welche dermalen unseren Leibern eignet. Alles, was wir materiellen Stoff nennen, selbst das, was wie starre Masse erscheint, ist gebundene Kraft, gleichsam verdichtetes Leben, und kann eben deshalb seiner Gebundenheit auch wieder entkleidet, aufs neue in den Fluß der Bewegung gebracht werden. Das ganze Naturleben bewegt sich in diesem Prozeß. Und durch ihn hindurch walten die höheren, dynamischen Potenzen in einer wunderbaren Macht und Freiheit, für welche Raum und Zeit kaum eine Grenze zu sein scheint“. Wenn Thomasius Schellings Naturphilosophie genauer gekannt hat, so hat er bei der vorliegenden Stelle vielleicht an die Imponderabilien ge-

dacht (Licht und Äther), die aus feiner, zentrifugaler Materie bestehen, und in denen Schelling den Dynamismus der Natur fand, als er die dynamische Konstruktion der Materie preisgab (vgl. hierzu v. Hartmann, Schellings phil. System, S. 168 f. 176).

Der Begriff des Unbewußten wird öfter verwendet, wie es denn in der kenotischen Christologie überhaupt kaum zu entbehren ist. So tritt das gottmenschliche Bewußtsein des Erlösers für einzelne Momente ganz zurück, so im Schlafe, in den Anfängen des Lebens und im Sterben. „Dort, während er im Mutterleibe der Geburt entgegenreift, ist das Selbstbewußtsein nur erst als eine Potenz vorhanden, die sich erst entwickeln soll — es ist als solches noch gar nicht vorhanden; hier versinkt es in der Nacht des Todes, wie ein erlöschendes Licht geht es uns, wenn auch nur für einen Moment. Das sind Tatsachen, die wir anerkennen müssen, die wir nicht beanstanden können, ohne dem Leben des Erlösers einen doketischen Schein aufzudrücken, ohne die Realität seiner Geburt und seines Todes zu leugnen“ (2, 219/220 u. 2, 211/212).

Es kommt Thomasius vor allem darauf an, den Dualismus in der Christologie zu beseitigen und ein einheitliches Bild der Person Christi zu zeichnen (2, 12). So wird die von der F. C. (Epit. VIII, Neg. 20) abgewiesene Kenose auch nach der göttlichen Natur erforderlich, da doch die Präexistenz Christi bleibt. Die größte Schwierigkeit liegt dann nicht mehr in dem Problem, göttliche und menschliche Idiome in Christus zusammenzudenken, sondern in dem anderen, die Entäußerung Gottes, des Logos, seine Herabsetzung, Depotenzierung, begreiflich zu machen. Kann Gott in wahrhaft menschliche Form übergehen? Das ist die Frage.

Thomasius löst diese Schwierigkeit bekanntlich durch seine Theorie von den absoluten und relativen Eigen-

schaften Gottes und (was nicht zu übersehen ist) dadurch, daß er Gottes Wesen primär als Willen beschreibt. Die absoluten Eigenschaften beschreiben Gottes Wesen an sich, die relativen Gottes Wesen in seinen Beziehungen zur Welt. Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit sind demnach relative Eigenschaften (1, 44). Die absoluten Eigenschaften dagegen sind die ethischen. Insbesondere kommen in Betracht Heiligkeit, Wahrheit und Liebe (1, 119 ff.). Diese absoluten Eigenschaften sind allein unveräußerlich für den wahren Gottesbegriff, nicht dagegen die relativen. So kann sich Gott kraft seines Willens selbst beschränken (1, 45. 2, 184 ff.). „Selbstbeschränkung widerspricht daher keineswegs dem Wesen des Absoluten; vielmehr liegt es gerade im Begriff des Absoluten, ganz und vollkommen seiner selbst mächtig, als durch anderes schlechthin unbedingt, zugleich schlechthin durch sich selbst bedingt zu sein" (2, 185). Schon die Schöpfung freier Persönlichkeiten ist eine Selbstbeschränkung Gottes (ib.). Durch solche Selbstbeschränkung des Göttlichen war also die Menschwerdung möglich (2, 128 ff.).

Mit Recht folgert Thomasius diese Selbstbeschränkung aus dem Willen, der das Wesen Gottes ausmacht. Ist das Ursein Wille, so kann es die Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit ablegen. Insofern könnte man die Wurzeln dieser Lehre von der Selbstbeschränkung in Schellings Willensmetaphysik suchen. Wahrscheinlich geht aber Thomasius auf Gedanken zurück, die Schelling selbst schon aus jener Willenslehre gefolgert hatte, nämlich auf bestimmte Äußerungen Schellings über die göttlichen Eigenschaften.

Schelling hat sich in der positiven Philosophie über die positiven und negativen Eigenschaften Gottes ausgesprochen (II, 2, 61—65), und der Herausgeber bemerkt, daß diese Ausführungen aus einem älteren Manuskript

stammen. In den Text sind sie nicht aufgenommen. Hier tadelt Schelling, daß man die positiven Eigenschaften neben die negativen stellt, ohne zu erklären, wie jene über diese Herr geworden sind (II, 2, 63). Gerade das sei aber der Übergang vom Theismus zum Monotheismus. „Die ersten Eigenschaften sind, wenn wir die Verhältnisse in der Offenbarung dafür anwenden, die bloße Natur des Vaters abstrakt von dem Sohne betrachtet, die anderen die Eigenschaften des Vaters als solchen oder in seinem Verhältnis zu dem Sohn, denn nur gegen den Sohn und im Sohn ist er Vater".

Schelling führt nun des weiteren aus, wie die negativen Eigenschaften von dem wirklichen Gott negiert werden, indem sie zu Prädikaten werden. Wir müssen diese Stelle ungekürzt anführen. „Die negativen Attribute sind also Eigenschaften des wirklichen Gottes, aber die nur vermöge der Substanz, d. h. vermöge des negativ, nämlich als bloß wesentlich Gesagten von ihm ausgesagt werden. Sie sind also 1) nicht Eigenschaften Gottes an sich: Gott schlechthin ist nicht einzig, nicht ewig u. s. w.; sondern der Einzige, der Ewige u. s. w.; d. h. das, was späterhin im wirklichen Gott als Prädikat (posterius) gesetzt wird, ist in Gott schlechthin noch als Subjekt (als das prius) gesetzt. Daher denn freilich überall die Unmöglichkeit, sie als positive Eigenschaften auszusagen. Denn dort, wo noch positiv, sind sie nicht Prädikate, und hier, wo Prädikate, sind sie vielmehr verneint als bejaht. Positiv jedoch können sie auch dort nicht wegen des wirklichen Seins heißen, sondern nur wegen der noch bestehenden Möglichkeit desselben; negativ aber (obwohl nicht Eigenschaften) eben darum, weil in ihnen noch kein wirkliches Sein gesetzt ist, wie das Subjekt in einem Satz negativ heißen kann, weil es nicht Gegenstand, nicht das eigentlich Gewollte ist, denn sie sind das von selbst, d. h. ohne Aktus, ohne Denken sich Darbietende. Das

Denken, wie in Gott das Wollen, fängt erst mit ihrer Negation als wirklicher an. Sie können negativ heißen in dem Sinn, wie der Ausgangspunkt (terminus a quo) einer Bewegung relativ gegen diese so heißen kann, weil er selbst nicht ein Erzeugnis der Bewegung, oder durch die Bewegung gesetzt, sondern von ihr vorausgesetzt wird. Doch als negativ gesetzt, d. h. wirklich als positive negiert, werden sie erst, indem sie als Prädikate gesetzt werden . . . . Zu Eigenschaften werden sie 2) in dem wirklichen Gott jedoch nur, indem er sie als reelle negiert oder als solche setzt, die er nur an sich hat, nicht zur Wirklichkeit an sich erhebt. Da Gott nun wirklicher Gott ist in der Überwindung seines ursprünglichen ausschließlichen Wesens, so ist eben dieses das nicht vorübergehende, sondern ewige und immerwährende Prius seines Gottseins. Im wirklichen Gott ist das von-selbst-Sein negiert, obwohl als negiert auch gesetzt, nämlich als Grundlage des höheren Lebens, in welchem er nicht von selbst, d. h. von Natur ist, sondern durch lauter Wollen und Freiheit ist, als wahre causa sui u. s. w.“ — Dasselbe zeigt Schelling von der Ewigkeit, Unendlichkeit und Einzigkeit Gottes. Von der Unendlichkeit bei Schelling werden wir später, an ganz anderer Stelle, handeln. Aus unserem Zusammenhange sei nur folgendes noch zitiert. „Dasselbe gilt von der Unendlichkeit, indem Gott das an und vor sich betrachtet Unendliche, indem er sich in die drei Gestalten einführt, sich gegen sich selbst endlich macht“.

So haben wir also bei Schelling den Gedanken einer Überwindung der negativen Eigenschaften Gottes durch den wirklichen Gott, d. h. durch die positiven Eigenschaften (Liebe, Gerechtigkeit u. s. w.), d. h. eine ständige Selbstbeschränkung. Ohne solche wäre Gott nicht Person.

Es ist schade, daß Schelling auf die Eigenschaften

Gotes nur selten, und immer beiläufig eingeht, sonst würden wir eine ganz ähnliche Theorie wie die des Thomasius bei ihm finden. Eine nach seinen Gedanken ausgeführte Eigenschaftslehre finden wir in der Philosophischen Dogmatik von Chr. H. Weiße.

Im übrigen ist der Gedanke der Selbstbeschränkung Gottes bei Schelling ganz deutlich. In Gott zeigt sich die Möglichkeit eines anderen Seins. Indem er diese Möglichkeit bejaht, verändert sich Gott in gewisser Weise, denn die bisher in Ruhe befindlichen Potenzen geraten jetzt in Spannung. Aber „es verschlägt ihm nichts, dem Sein nach Einheit oder Spannung zu sein, denn er selbst wird dadurch nicht verändert, es ist nur eine andere Form der Existenz, denn er existiert in der Spannung ebensowohl, nur auf andere Weise, als in der Einheit". Gerade in dieser Freiheit stellt sich der vollkommene Geist als Gott dar (II, 3, 269/270).

Der Gedanke einer schrankenlosen Unendlichkeit Gottes wird von Schelling verneint (siehe später bei Dorner). Das wahre Unendliche aber kann das Endliche durchdringen und sich in ihm darstellen. So ist nun auch bei Thomasius das Dasein der Endlichkeit für Gott keine beschränkende Grenze (1, 38). Anderseits will er den Begriff einer unbegrenzten Substanz auf Gott nicht anwenden, vielmehr faßt sich Gott in sich selbst zusammen, affirmiert und determiniert sich selbst (1, 38. § 9 Text).

Man kann sagen, auf allen Stufen der Schellingischen Philosophie ist Gott als sich selbst beschränkend gedacht, ohne daß sein wahres Wesen, das eigentliche Göttliche, verloren geht. So schon in der Identitätsphilosophie. In den Stuttgarter Privatvorlesungen aber heißt es (I, 7, 428 ff.): „Passive Einschränkung ist allerdings Unvollkommenheit, relativer Mangel an Kraft; aber sich selbst einschränken, sich einschließen in einen Punkt, aber auch

diesen festhalten mit allen Kräften, nicht ablassen, bis er zu einer Welt expondiert ist, dies ist die höchste Kraft und Vollkommenheit. Goethe sagt:

Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister.

In der Kraft sich einzuschließen liegt die eigentliche Originalität, die Wurzelkraft. In $A = B$ ist eben B selbst das kontrahierende Prinzip, und wenn Gott sich auf die erste Potenz einschränkt, so ist es um so mehr eine Kontraktion zu nennen . . . . Inzwischen ist der Anfang der Schöpfung allerdings eine Herablassung Gottes; er läßt sich eigentlich herab ins Reale, kontrahiert sich ganz in dieses. Aber hierin ist nichts, was Gottes unwürdig wäre. Eben diese Herablassung Gottes ist das Größte auch im Christentum. Ein metaphysisch hinaufgeschraubter Gott taugt weder für unsern Kopf noch für unser Herz".

Solche Stellen werden Thomasius zu seiner Lehre von der Selbstbeschränkung Gottes die Anregung gegeben haben, zumal Schelling selbst hier schon an die Verwendung des Gedankens für die Christologie denkt, und zumal er selbst dann die Kenosis der 2. Potenz lehrte. Diese Kenosislehre aber hat Thomasius ebenfalls gekannt.

Vermöge der Selbstbeschränkung gibt der Sohn bei Thomasius mit der Menschwerdung seine göttliche Stellung zur Welt auf, aber nicht das Wesentlich-Göttliche. „Das absolute Leben, welches das Wesen der Gottheit ist, existiert in der engen Begrenzung eines irdisch-menschlichen Lebens. Die absolute Heiligkeit und Wahrheit, diese Wesensbestimmtheiten des Göttlichen, entwickeln sich in der Form menschlichen Denkens und Wollens. Die absolute Liebe hat menschliche Gestalt gewonnen, sie lebt als menschliches Gefühl, als menschliche Empfindung in dem Herzen dieses Menschen, die absolute Freiheit in der Form menschlicher Selbstbestim-

mung“ (2, 182). Das irdische Leben ist so die herrliche Offenbarung der wesentlichen Göttlichkeit, nämlich der Wahrheit, Heiligkeit und Liebe (2, 213 214). Das wesentlich Göttliche wird aber auch nach Schelling bei der Menschwerdung nicht aufgegeben, sondern gerade offenbar (Sch. W. II, 4, 166. 185. 187).

Die Selbstbeschränkung des Logos ist bei Schelling die Ablegung der falschen Gottheit, der μορφὴ θεοῦ.

Nach lutherischer Lehre ist bekanntlich die Entäußerung nicht identisch mit der Menschwerdung, sondern eine Tat des Λόγος ἔνσαρκος. Gegen diese Lehre geht Thomasius wieder mit Schelling (2, 131. Schelling II, 4, 161). Die gottmenschliche Fortsetzung aber der Entäußerung ist bei Thomasius die Erniedrigung (2, 213). Aus 2 Stellen (2, 219 u. 2, 187) ist zu schließen, daß Thomasius die Entäußerung in dem irdischen Leben Christi wirklich fortgehend denkt. Christus ist also nicht allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, weil er es nicht sein wollte. „Ebensowenig dürfen wir sie (= die göttliche Selbstbeschränkung) als einen schlechthin vergangenen Willensakt des ewigen Sohnes denken, der sich in einem Moment abgeschlossen hätte, während er vielmehr der immanente Grund seines ganzen geschichtlichen Lebens, das demselben innewohnende Prinzip ist. In dem göttlichen Willensakte aber latitiert das göttliche Bewußtsein, es bildet sozusagen den ewigen Punkt über der geschichtlichen Linie, oder besser, das Zentrum in der Peripherie des geschichtlichen Lebens“ (2, 187). Auch hier trifft Thomasius wieder mit Schelling zusammen. Dieser sagt II, 4, 192/193: „Die Menschheit Christi kann nur als durch einen actus continuus der Entäußerung bestehend gedacht werden; denn Christus sagt: Ich habe Macht mein Leben zu lassen . . . und es wieder zu nehmen“.

Die Frage, warum gerade die 2. Person der Trinität

Mensch geworden ist, hat Thomasius an einer Stelle (Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1850, Seite 20) ebenso beantwortet wie Schelling (II, 4, 52), nämlich damit, daß die 2. Person von Anfang an die vermittelnde Stellung innehatte. Sehr betont wird von Thomasius wie von Schelling, daß die Entäußerung eigenste und freie Tat des Sohnes ist (Thom. Chr. P. u. W. 2, 186. 2, 46).

Große Schwierigkeit macht allen Kenosikern die Frage, wie denn die Integrität der heiligen Dreieinigkeit bei der Kenose gewahrt bleiben kann. Hat das immanente Verhältnis und Leben der 3 Personen eine Unterbrechung und Veränderung erlitten? Das will Thomasius nicht zugeben. Der Menschgewordene habe nicht aufgehört, wesenseins mit dem Vater zu sein, da das Wesen im Willen liegt (2, 268. 269). Trotzdem wird zugestanden, daß der Sohn dem Vater ungleich geworden ist (2, 269. 273). Die Unterordnung schreitet bis zur Ungleichheit fort (ib.). Daraus folgt, daß die Trinität eine Geschichte hat. „In dieser Geschichte aber bewegt sich das trinitarische Verhältnis zum Behuf der Heilsvermittlung in die Zeit hinein und durch sie hindurch“ (2, 273). Viel stärker heißt es 3, 1, 322, daß seit der Erhöhung der Sohn in der Mitte, an der Spitze stehe und der Vater gewissermaßen (für diesen Aeon der Geschichte) hinter ihm zurückgetreten ist. Damit hat sich auch das ökonomische Verhältnis des hl. Geistes zum Sohne geändert, „und dies läßt uns erkennen, daß durch die heilsgeschichtliche Tätigkeit der Trinität hindurch eine innergöttliche Geschichte derselben sich vollzieht. Ihr erster Akt trat aus dem Fall des Menschen ein, der zweite mit der Menschwerdung, der dritte mit der Verklärung des Menschgewordenen u. s. w.“ (a. a. O.) Das sind Schellings Gedanken, die wir ähnlich auch bei v. Hofmann wiederfinden werden.

Berühren wir zum Schluß noch das Werk Christi.

Auch da hat Beeinflussung stattgefunden. Gottes Liebe und Heiligkeit, sagt Thomasius, die an sich harmonisch eines sind, sind durch die Sünde in Konflikt geraten. Und zwar nicht bloß in ihrer Offenbarung nach außen, sondern „dieser Konflikt nach außen hin hat dann eine innere Spannung zwischen ihnen zur rückwirkenden Folge: er wirkt bis in das Herz Gottes, des Dreieinigen, hinein“ (3, 1, 34). Die Aufbebung des Konfliktes ist aber das innere Wesen der Versöhnung. „Sie ist also nicht nur eine göttliche, sondern eine innergöttliche Tat“ (3, 1, 36). „Indem beide, die Liebe und Heiligkeit, gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen, hebt sich der Grund ihrer Spannung, und ihre Harmonie stellt sich wieder her, oder besser geredet — weil doch der Gegensatz nicht in das innere Leben Gottes eindringen, sondern nur an dasselbe herantreten kann, um sofort aufgehoben zu werden — ihre innere Harmonie setzt sich durch an dem Gegensatz, der ihr von außen entgegentritt. Es wird daher nicht zu kühn sein, wenn wir schließlich sagen: Die Versöhnung Gottes mit der Welt ist zugleich die Versöhnung Gottes mit sich selbst, m. a. W. die geschichtliche Tatsache der einmaligen Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit ist zugleich die innergöttliche Durchführung der ewigen Einheit Gottes mit sich selbst“ (3, 1, 103). Das ist nichts anderes als die Spannung der Potenzen bei Schelling und die Aufhebung dieser Spannung, im letzten Grunde die Wiederherstellung der Identität. Was Thomasius die Heiligkeit Gottes nennt, ist bei Schelling der Unwille, der an der Erregung des blinden Prinzips haftet. Der Zorn Gottes ist auch nach Thomasius nicht bloß Gefühl, sondern Energie (I, 304. 305). Wegen der Spannung der Potenzen bei Schelling vergl. II, 4, 81/82. 55/56. II, 3, 370. II, 4, 62.

Das Werk Christi hat auch bei Thomasius univer-

sale Bedeutung. Die Harmonie des ganzen Universums wird durch Christi Tod restauriert. Er versöhnt so alles, was im Himmel und auf Erden ist (3, 1, 153). In Christus will Gott nicht bloß die Sünde mit ihren Folgen in der Menschheit aufheben, sondern „Erneuerung und Zusammenfassung des ganzen Universums unter Einem Haupte zu Einem Gottesreiche — so weit reicht die Tragweite dieser Tatsache in ihren Wirkungen“ (2, 3).

Dieser Gedanke wird nicht bloß auf den Epheser- und Kolosserbrief, sondern auch auf Schelling zurückgehen.

2) Liebner.

(Christologie 1849.)

Liebners Theologie ist gegen das Dogma freier und zugleich spekulativer als die von Thomasius. Liebner verdient wohl die anerkennenden Worte eines Gegners wie H. Schultz, der die Liebnersche Kenosislehre als die weitaus wissenschaftlichste, klarste und vorsichtigste Gestalt der Kenosis bezeichnet (Gottheit Christi S. 282).

Liebner erkennt an Schelling an, daß dieser zu einem reicheren Gottesbegriff überging (101). Der Gedanke einer Natur in Gott war ihm sympathisch, weil dadurch ein absolutes Leben in Gott begründet wird (119). Schelling wird nicht genannt unter den Vertretern des ungenügenden pantheistischen Gottesbegriffs (79). An Schelling knüpft sich vielleicht die Hoffnung, die Liebner ausspricht, daß nämlich das ethische Christentum wieder die Vernunft des christlichen Volkes werde, während jetzt die Vernunft gegen das Christentum geltend gemacht wird, und zwar die Wolfische, Kantische, Hegelsche, Spinozische Vernunft (Vorrede XI). Das Wort „Potenz“ ist ein Lieblingsausdruck von Liebner und wird in verschiedenster Anwendung von ihm gebracht. Z. B. redet er von theologischen Hauptpotenten (7). Das Christen-

tum ist als die höchste gottmenschliche Potenz des ganzen Weltinhalts mächtig, ist eine reale Macht der wahren Weltentwicklung zu dem absoluten Ziele (10). Natur und Geist sind die Weltpotenzen (350), was sich inhaltlich mit Schelling deckt. Er tadelt es, wenn Macht und Liebe zur bloßen Weltpotenz gemacht werde, statt daß diese Begriffe zunächst trinitarisch verwandt werden (107) u. s. w.

Schellings Gedanken haben wir vor uns, wenn Liebner den Satz ausspricht, die Kirche müsse Pantheismus, Ethicismus, Naturalismus in sich aufnehmend überwinden. Der Pantheismus im Sinne des Paulinischen ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν soll das Ende der Entwicklung sein (819). Ferner, wenn das Prinzip des Willens und die Freiheit stark betont wird (6. 53. 65. 135. Wollen ist Ursein 141. 292. Der Kern der Persönlichkeit ist Wille, Freiheit u. s. f.). Freiheit und Notwendigkeit werden identisch gesetzt = Liebe (128). Die Trinitätslehre ist das ganze und volle Denken des wahrhaften Absoluten (70). Die Trinitätslehre ist kein isolierter Teil der Gotteslehre, sondern die tiefste und konkreteste Wahrheit des Gottesbegriffs (71). Auch bei Liebner (wie bei Schelling) treten die göttlichen Eigenschaften offenbar gegenüber der Trinität zurück. Der wirklich existierende Gott hat die niederen Kategorien, Substanz und Subjekt, das Absolute, überwunden in sich (72). Absolute Substanz und absolutes Subjekt ist gleichsam das, was in Gott noch nicht Gott ist, sondern erst Gott werden kann — „nämlich in unserm Denken“ (77). Gott ist nicht naturloser Geist, sondern absoluter Lebensprozeß (126). In Gott ist Reales und Ideales, das Reale der Wille, das Ideale das Denken, Wissen (140. Anm. Hier ist also Schellings spätere Philosophie gewendet wie bei E. v. Hartmann). So soll auch das Christentum Reales und Ideales umfassen (10).

Der Gottesbegriff ist ethisch bestimmt. Gott ist der

absolut ethische Geist, d. h. Gott ist die Liebe (75). Aus der Liebe deduziert Liebner bekanntlich die Trinität, wie Richard von St. Viktor. Während aber dieser von dem Begriffe der Substanz ausgeht, die das höchste Gut ist (235 ff.), geht Liebner vom Willen aus (135).

Einen Anklang an die Potenzenlehre Schellings kann man gewiß darin erblicken, das Liebner die 3. Hypostase der Trinität als das ewige Subjekt-Objekt der Liebe des Vaters und Sohnes bezeichnet. Diese 3. Hypostase ist notwendig, um den Unterschied in der Einheit und die Einheit im Unterschied zu bewahren. „Er (= der Geist) ist so das Prinzip des absoluten Gleichgewichtes, der wahren Einigung — im Unterschiede — der hl. Trinität" (131). Solche Bezeichnung als Subjekt-Objekt war doch wohl erst möglich und von Bedeutung, nachdem durch die Philosophie Schellings Subjekt und Objekt als die umfassendsten Kategorien einander gegenübergestellt und identisch gesetzt waren.

Nach Liebner ist jede Person der Trinität subordiniert und auch nicht. Die Subordination wird ständig aufgehoben. So kommt auch bei ihm ein rotatorischer Prozeß zustande. Auch der Vater macht sich unselbständig, um ganz im Sohn zu sein. Und der Sohn macht den Vater wieder selbständig. „Scheint so der Sohn als das vom Vater Gesetzte dem Vater subordiniert zu sein, so wird dies dadurch wieder aufgehoben, daß der Vater sich ganz in den Sohn versetzt, sich unselbständig macht, um ganz im Sohn zu sein, welcher (Sohn) seinerseits wieder durch dieselbe Bewegung sich ganz in den Vater versetzend, diesen wieder selbständig macht. Das ist die Liebe. Scheint der Geist, als vom Vater und Sohn Gesetztes, dem Vater und Sohn subordiniert zu sein, so wird dies dadurch wieder aufgehoben, daß beide, sich in ihn versetzend, sich gegen ihn unselbständig machen, und er seinerseits beide zu ihrer Wahrheit in

und gegeneinander bringt, so daß sie ohne ihn nicht wahrhaft unterschieden, also auch nicht wahrhaft geeint wären. Das ist die Liebe“ (142 3). Dieser Begriff des Sichunselbständigmachens ist bei Liebner wichtig (S. 128. 345 u. ö.). Denn die Menschwerdung ist nur dieses Sichunselbständigmachen zeitlich (345). Den Terminus hat Liebner von Merz übernommen (Liebner S. 258). Merz aber hat die Sache offenbar von Schelling. Schelling lehrt allerdings nicht, daß die 3 Potenzen sich gegeneinander subordinieren. Denn die 3 Potenzen sind zugleich 3 Stufen. Die Potenzen können sich also nur jede gegen die höhere erniedrigen, materialisieren (Sch. W. II, 4, 178). Trotzdem wird jener Begriff auf Schelling zurückgehen. Wir erinnern uns daran, wie *B* relativ gegen die höhere Potenz, potentiell, überwindlich, zu Materie wird. *B* hört auf, das ausschließliche Sein zu sein, es wird überwindlich aus Not, gibt das Subjektsein selbst auf, entschließt sich zum Objekt, um die 2. Potenz als Subjekt zu setzen. *B* wird peripherisch und überläßt dem vorher Peripherischen das Zentrum. Das stellt sich in der Mythologie dar als Übergang vom Männlichen zum Weiblichen. Urania ist Uranos in weiblicher Gestalt (II, 2, 189 ff.). In diesem Zusammenhang zitiert Schelling aus Clemens Alexandrinus: Ἔστι δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀγάπη καὶ δι' ἀγάπην ἡμῖν ἐθηλύνθη. καὶ τὸ μὲν ἄρρητον αὐτοῦ πατὴρ. τὸ δὲ εἰς ἡμᾶς συμπαθὲς γέγονε μήτηρ, ἀγαπήσας ὁ πατὴρ ἐθηλύνθη (Schelling II, 2, 195).

Ferner: II, 3, 252 ff. beschreibt Schelling den dreifachen Geist. Hier heißt es, „die Natur des für sich seienden Geistes ist eben nur, für sich, d. h. für den an sich seienden zu sein, sich diesem ganz zu geben. So wie wir von der andern Seite sagen können, die Natur des an sich seienden Geistes sei, nur derjenige zu sein, für den der andere da ist. Einer vergißt sich gleichsam im andern. Keiner von beiden ist sozusagen

um seiner selbst willen". Der an sich seiende Geist ist in absoluter Selbstentschlagung, in absoluter Enthaltung von dem Sein, nämlich dem äußeren Sein. „Er ist in dieser, weil er nur reines Selbst, bloß Er selbst, gleichsam ein Subjekt ohne alles Prädikat ist. Eben diese reine Selbstheit stellt sich als absolute Unselbstigkeit dar. Denn selbstig ist das Selbst, das sich geltend macht, sich ein Prädikat sucht oder verschaffen will. Die nämliche Unselbstigkeit, nur auf andere Art, ist aber in dem für sich seienden Geiste, indem er, gleichsam ohne Selbst, sein Selbst in dem an sich seienden hat, für den er allein da ist. Es ist eine vollkommene gegenseitige Selbstvergessenheit, wobei die eigene Wurzel eines jeden gar nicht in Betracht kommt" (die Hervorhebungen vom Verfasser).

Schelling hat also hier von den beiden ersten Gestalten des Geistes das ausgesagt, was Liebner von allen 3 behauptet.

Die Menschwerdung und der Opfertod Christi werden bei Schelling, wie wir sahen, vor allem unter diesem Gesichtspunkt beschrieben, daß die 2. Potenz ihre Selbständigkeit aufgibt. Sie gibt sich selbst in ihrer Unabhängigkeit von Gott auf (II, 4, 58, 61), opfert der ersten(!) alle Selbständigkeit (II, 4, 203). Im Tode Christi findet eine „Exspiration aller Selbstheit" statt (II, 4, 219). Die Menschwerdung ist gänzliche Submission ihres (außergöttlichen) Seins (II, 4, 181). Die 2. Potenz war ja als unselbstischer Wille beschrieben (s. oben). Das rein Seiende ist das nur sich Gebende, es gibt sich ganz dem, welches selbst alles eigenen Seins bloß und ledig ist (II, 3, 265).

Liegt so bei Schelling in dem Charakter der 2. Potenz die Menschwerdung begründet, so auch bei Liebner. „Die Subordination des Sohnes als Sohnes nach seinem character hypostaticus ist ewig trinitarisch gesetzt und aufgehoben, überwunden: doch ist sie eben an sich da,

nämlich als aufgehobene, als überwundenes Moment; nur so ist sie die ewige Möglichkeit der Menschwerdung. In der wirklichen Menschwerdung ist dann das Moment des ewigen Sichunselbständigmachens des Sohnes gegen den Vater . . . . zeitlich geworden" (150).

Schelling hatte das Verhältnis der Prinzipien zu den Potenzen so beschrieben, daß die Prinzipien simultan, die Potenzen successiv sind (I, 8, 309 ff.). So geht bei Liebner in der Menschwerdung das Simultane in die Succession über. „Dieses Zeitlichwerden, in Succession Auseinandergehen der ewig einigen und simultanen Momente des Sohnes ist eben eo ipso Menschwerden" (150/151), denn die Zeit ist auseinandergeworfene Ewigkeit (ib.). Durch die Menschwerdung entsteht nun eine Veränderung in der Trinität, eine Spannung, aber nicht eine rein negative Spannung, sondern eine Spannung der Liebe (349). Die Spannung besteht hier also nicht wie bei Thomasius zwischen Liebe und Heiligkeit, sondern zwischen den Personen der Trinität. Das hängt damit zusammen, daß nach Liebner auch ohne die Sünde Gott Mensch werden mußte (13 f.). Gottes trinitarisches Leben wird also von dem Heil der Welt affiziert. „Wer will diesem Gott wehren, sein eigenes Leben so von dem Heil der Welt, das ja seinem Wesen (der Liebe) gemäß sein ewiger Ratschluß ist, affiziert werden zu lassen?" (349).

Die Kenosis fällt auch bei Liebner mit der Menschwerdung zusammen (343). „Diese selbst schon ist wesentlich seine Entäußerung und Erniedrigung. Letztere beginnt nicht erst innerhalb des Menschseins, sondern sie ist sein durch die freie Tat des Anfangs selbst gesetzter beharrlicher Stand; alle weiteren Akte, auch das Eingehen in Leiden, sind nur Fortsetzung, Neusetzung des Einen freien Uraktes in der Menschwerdung selbst" (343).

Zur Fundamentierung der Lehre vom Gottmenschen dient der Satz, daß die Menschheit fähig ist, der Gott-

heit als Form und Gefäß zu dienen (271). Von dem Gottmenschen gilt: „Der unendliche Inhalt rückt nun, ohne alle Fremdheit, in die innigste, vertrauteste menschliche Nähe. — Und zwar dies alles in der völligen realen Identität des Subjektes, der Einen, ungeteilten, klar ausgewirkten Persönlichkeit Christi“ (322). Solche Sätze ruhen im letzten Grunde auf dem Satz der Identität von Unendlichem und Endlichem.

Als Einzelheiten seien noch erwähnt, daß auch nach Liebner der Vater erst Vater wird durch den Sohn (261/262), und ferner, daß Christus die ganze menschliche Natur in sich heiligt (318). Dies letztere ist wieder ein Teil des ganzen Weltplanes, nach dem die Menschheit durch Christus Organ Gottes, und die Natur Organ der gottgeeinten Menschheit ist (350).

So ist Liebner von unserm Philosophen offenbar beeinflußt. Mit Schellings Gedanken wird die Kenosislehre, dieses Neue, gestützt. Bemerkenswert ist noch die Tatsache, daß Liebner die Frage aufwirft, gegen wen sich der Sohn entleert habe. Nicht an die Welt, antwortet er, sondern an den Vater (348). Diese Frage: an wen? gegen wen? dürfte erst durch Schelling angeregt sein.

Wie sehr Liebner in den Anschauungen des philosophischen Idealismus lebte, zeigt die Beschreibung, die er vom Glauben gibt: „Die Formen unserer Intelligenz, unsere Kategorien, werden des absoluten Wahrheitsinhalts teilhaftig, wenn sie der Glaube in Dienst nimmt, wenn sie religiös werden — der religiöse Gedanke — oder vielmehr schlechthin, wenn unsere Intelligenz die gläubige, die religiöse wird, d. h. wird, was sie an sich ist, wozu sie zu innerst und zu höchst organisiert ist. Nämlich auf Grund der Betätigung durch initiative göttliche Selbstoffenbarung; wir erkennen Gott nur durch Gott. Der Glaube ist gleichsam der — subjektive — Künstler, Zauberer, der unsere Kategorien ins Unend-

liche erweitert, zur Teilnahme an dem unendlichen Denken erhebt; oder vielmehr der Glaube ist selbst der Keim und Anfang dieser Partizipation an dem unendlichen Denken“ (273/274). Der Glaube hat hier Ähnlichkeit mit der intellektuellen Anschauung Schellings, nur daß der letzte Schritt nicht getan wird, die Anschauung des gläubigen Menschen der Anschauung Gottes gleichzusetzen.

3) Geß.

Geß darf als der entschiedenste Kenotiker angesehen werden. Seine Theorie wird von Biedermann (Christl. Dogm. II. 2. Aufl. S. 231) so charakterisiert: „Der Logos hat sich nicht nur seiner göttlichen Seinsweise, sondern auch seines göttlichen Wesens so ganz entäußert, daß er rein als menschliche Seele sich wieder zu entwickeln angefangen hat“.

Jesus entwickelt sich nach Geß tatsächlich wie ein anderer Mensch, und von irgendwelchen göttlichen Funktionen (Weltregierung u. s. w.) ist während seines Erdenlebens nicht die Rede (Christi Person und Werk Bd. 3, 1887. S. 324—326). Während Christus in der Präexistenz Gott war, fängt er mit der Empfängnis als menschliches Ich sozusagen von vorne an, und nachher wird ihm durch eine Allmachtstat des Vaters seine Macht zurückgegeben (3, 401). Als er Mensch wurde, verzichtete er auf das Sichselbstsetzen und ging in einen Zustand des Gesetztseins über (3, 353). Seine Natur übergab er dem Vater, der sie ihm wie ein Depositum bewahrte (3, 354. 401). Indem nun das Sichselbstsetzen zum Gesetztsein wird, ist damit sein Selbstbewußtsein erloschen. „Aber der Sohn wäre ja auch nicht wirklich uns gleich geworden, hätte sein Erdenleben nicht begonnen mit der Nacht der Bewußtlosigkeit“ (3, 367).

Geß geht also in der Kenosis weiter als Schelling.

Auf Erden hat Christus von der göttlichen Potenz nichts mehr an sich. Ob Geß von Schelling beeinflußt ist, ist nicht so leicht nachzuweisen wie bei andern Dogmatikern. Nach G. Frank (Geschichte der protestantischen Theologie 4, 307) ist Hegel nicht spurlos im Geß vorübergegangen. Manche Tatsachen weisen aber wohl eher auf Schelling als auf Hegel. Christus, der aus dem Naturgrunde, aus dem auch wir werden, zum Gott wird, kann verglichen werden mit dem Gott des Pantheismus, der aus dem Grunde der Natur sich zum bewußtlosen Dasein erhebt. Hermann Schultz (Lehre von der Gottheit Christi 298) hat diese Parallele gezogen. Sie führt uns dann aber am ersten auf den Gottesbegriff Schellings seit der Schrift über die Freiheit. Denn in dem reinen Pantheismus wird Gott für sich überhaupt nicht bewußt, sondern nur im menschlichen Geiste.

Geß hat Schelling gekannt, auch aus seinen eigenen Schriften, das läßt sich nachweisen. Er kommt 3, 87 f. auf die Störung der Naturordnung durch die Sünde zu sprechen und auf die in Aussicht stehende Wiedergeburt der Natur. An dieser Stelle erwähnt er lobend Schellings Gespräch Clara (über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt). Dieselbe Schrift wird noch einmal erwähnt, da, wo er von Gottes Gemüt redet, und zwar ebenfalls zustimmend (3, 440/441). Er kennt desgleichen die positive Philosophie Schellings. 3, 349 wird dessen Exegese der bekannten Stelle aus dem Philipperbrief verworfen. Im übrigen finden sich auch Anklänge an die letzte Christologie Schellings.

„Keine Person ohne Natur“ sagt Geß (ähnlich wie Richard Rothe). Auch der präexistente Logos hat eine Natur, und er ist selbst der Hervorbringer seiner Natur, er setzt sich selbst und seine Natur. In der Menschwerdung hört beides auf. Die Natur übergibt er dem Vater wie ein Depositum. Denn in Gott weben und sind

auch die Seelen im Mutterleibe. Gott bewahrt die Natur des Sohnes im Schoße der Maria. In dem Augenblick der Menschwerdung vermählt der Vater den in der Maria liegenden Keim mit der Logosnatur (3, 354 355).

Von Zinzendorf stammt hier wohl der Ausdruck „Depositum“ (Günther, die Entwicklung der Lehre von der Person Christi 1911, S. 167). Im übrigen wird man doch auch an Schelling erinnert, denn dieser läßt die 2. Potenz den Stoff zu dem Menschenkeim aus seiner Natur nehmen. Nur daß eben hier der Logos selber handelt, bei Geß der Vater. Daß aber der Logos (der Präexistente) sich selbst setzt, ist ein von Schelling auf Gott oft angewandter Begriff. Auch die Zeugung des Sohnes ist ja für diesen nicht etwas rein Passives.

Wenn Geß 3, 250 sagt: „Zwischem dem Sohn und den Menschenseelen ist ein Wesensverhältnis von der Schöpfung her“, wenn er ebenda und 1. 186 von der Innigkeit des Bandes redet, das ihn mit der Menschenwelt verknüpft, und wiederum, wenn er von seiner Fürstenstellung im Universum redet (1, 186. 3, 250), so scheinen das weitere Anklänge an Schelling zu sein.

Wir sahen, wie bei Schelling die Entäußerung des Logos seine selbständige Tat ist und wie die Zeugung des Sohnes doch eigentlich seine Selbstverwirklichung ist. Damit dürfen wir zusammenhalten, was Geß 3, 352 f. sagt: „Seine Herrlichkeit ist seine eigene Tat. Seine Herrlichkeit entspringt aus seinem Geitstsein, Sichselbstsetzen. Muß also nicht der Verzicht auf seine Herrlichkeit ruhen auf einem Verzicht auf sein Sichselbstsetzen? . . . Aus dem Sichselbstsetzen Übergehen in das Gesetztsein muß die eigene Tat sein, aus dem Gesetztsein in das Sichselbstsetzen Übergehen kann nicht die eigene Tat sein“. Diese Selbständigkeit des Logos ist wohl vor Schelling von keinem so stark betont. Und wiederum ist der Gedanke von Schelling stark hervorgehoben, daß

die 2. Potenz, indem sie Mensch wird, auf ihre Selbständigkeit gegen Gott verzichtet, ist sie doch ursprünglich der unselbstische Wille.

In der Selbständigkeit des Sohnes scheint Geß sogar noch weiter zu gehen als Schelling. Jede der 3 Personen der Trinität hat ihre eigene Wesenheit! „Ist denn nur das Ich des Sohnes, nicht seine Wesenheit Mensch geworden? Ist also das Ich von der Wesenheit, deren Ich es ist, ablösbar? Ist die Wesenheit eine Sache und das Ich eine andere Sache? Ist nicht dieses Ich eine perennierende Tat und die Wesenheit das perennierende Produkt dieser Tat? Wie kann die Gotteswesenheit in dem Gottmenschen, in ihm allein, leiblich wohnen, wenn sie mit der des Vaters und Gottesatems identisch ist? Denn in dieser wohnt sie nicht leiblich“ (3, 451/452).

Diese Neuerung liegt nicht auf der Linie der kirchlichen Trinitätslehre. Sie scheint eine Folgerung aus Schellings Potenzenlehre zu sein, vielleicht anknüpfend an den Satz, daß der Logos seine eigene Natur zum Stoffe seines menschlichen Leibes macht. Die weitere Begründung liegt dann darin, daß jede Person ihre eigene Natur haben muß.

Daß mit der Menschwerdung eine Veränderung in der Trinität vor sich gegangen ist, ist bei Geß selbstverständlich und ein wesentlicher Punkt. Die Ungleichheit ist hier noch stärker als bei Hofmann betont. Denn während des Erdenlebens entläßt der Sohn den heiligen Geist nicht, und ebenso hört die Weltregierung durch den Sohn auf. Seit der Erhöhung aber kommt zu den 2 reinen Geisteswesen ein geist-leibliches Wesen dazu.

Hier und da wird man bei Geß auch sonst auf Ausdrücke stoßen, die er von Schelling haben könnte, so vielleicht wenn er 3, 444 sagt, daß von dem Moment an, wo es böse Handlungen gibt, dem Willen Gottes ein Un-

wille zur Seite trete gegen die ihm widerstrebenden Willen (3, 444).

Die Hauptfrage aber ist, ob bei Geß und den übrigen Kenotikern der Kenosisgedanke durch Schellings Vorbild angeregt oder wenigstens stark gefördert ist. Das ist aber u. E. ebenso wahrscheinlich wie die Abhängigkeit der Johanneischen Logoslehre von der Philonischen.

4) Allgemeines.

Die Frage, ob die moderne Kenosislehre auf Schelling zurückzuführen sei, kann so allgemein natürlich nicht bejaht werden. Sartorius hat schon 1832 in den Dorpater Beiträgen (I, 348—384) kenotische Gedanken ausgesprochen. Damals hatte gewiß Schelling schon seine Offenbarungsphilosophie gestaltet, also auch die Kenosislehre, aber sicher war sie noch nicht vielen bekannt, sondern wohl nur denen, die ihn persönlich gehört hatten oder auf ähnliche Weise wie Hofmann (durch Schaden) mit ihm bekannt wurden. Auf Sartorius berufen sich nun Thomasius, Liebner, Nitzsch u. a. Sartorius hat aber 1832 nur sehr kurze Andeutungen über die Kenosis gemacht. In seiner späteren Schrift „die Lehre von der heiligen Liebe“ 1844 (2. Abt., S. 1—31) findet sich die Sache weiter ausgeführt. Damals aber war Schellings Kenosislehre schon bekannt. Sartorius bewegt sich nun z. T. noch in den alten Kategorien, z. T. bringt er nur Bibelstellen zusammen, und im übrigen sind seine Ausführungen ohne begriffliche Schärfe. Daß nun die Andeutungen vom Jahre 1832 den ganzen Strom der Kenosislehre verursacht haben sollten, ist durchaus unwahrscheinlich. Bei Thomasius würden wir diese Wirkung annehmen können, wenn er der Erste gewesen wäre, bei Sartorius nicht. Erst recht hat Sartorius nicht die Waffen zu der wissenschaftlichen Ausgestaltung liefern können. Aber der Gedanke einer Kenosis war durch ihn zum ersten

Mal (von Zinzendorf und anderen Früheren abgesehen) bekannt geworden.

Nun wird durch mehrere Gründe, die bei Thomasius, Liebner und anderen von uns angegeben sind, wahrscheinlich, daß diese bedeutendsten Vertreter der Kenosislehre sich an Schelling gehalten haben und zwar an Schellings eigene Kenosislehre. Mindestens also in der Ausführung der Sache. Die Person des großen Philosophen gab außerdem dem neuen Gedanken Gewicht und Schutz. —

Zweierlei kommt noch hinzu. Erstens dieses: Die Kenosislehre war unmöglich, solange man nicht die Menschheit als fähig ansah, das wahrhaft Göttliche (Unendliche) aufzunehmen und darzustellen ohne Alteration ihrer selbst, solange also Gott und Welt (Menschheit) noch durch eine tiefe Kluft geschieden sein mußten. Diese Kluft ist durch Schellings Identitätsphilosophie beseitigt. Nun konnte das Endliche das Unendliche aufnehmen, und das Unendliche in das Endliche eingehen ohne Verlust der wahren Unendlichkeit. So aber mußte man sich doch konsequent die Person Christi während ihres Erdenlebens denken. Wie wichtig diese Voraussetzung ist, sehen wir bei Dorner, der streng genommen hier allerdings nicht in Betracht kommt, aber auch bei Kenotikern wie König (die Menschwerdung Gottes 1844. Vergl. S. 283. 284. 285. 289. 297. 372. 273 in dessen Buche. Überall ist hier auf die Einheit von Unendlichem und Endlichem hingewiesen.) In derselben Richtung liegen die Gedanken von Gaupp (die Union der deutschen Kirchen 1843). Nach ihm gilt die Communicatio idiomatum für Christus sowohl wie für die Gläubigen (110. 111). Daß König sich auf Hegel, Gaupp auf die deutschen Mystiker beruft, tut nicht viel zur Sache.

Hier hat also die Schellingsche Philosophie (zusammen mit der Hegelschen) wirklich die Vorbedingungen für die Kenosislehre geschaffen. Wir müssen dies nachdrücklich

betonen: Ohne die Identitätsphilosophie konnte man sich den Sohn Gottes gar nicht in wirklicher Menschengestalt und doch Gott bleibend denken. Schelling bot nun aber auch die Möglichkeit, während der ersten Kindheit Christi die Gottheit festzuhalten, nämlich durch den Begriff des Unbewußten. Ja, nicht bloß für die Kindheit leistete das Unbewußte Dienste. Ebrard z. B. sagt (Dogm. 2, 148): „So ist es ganz denkbar, daß der menschgewordene Logos die ganze Fülle seiner ewigen Wesensbestimmtheiten in sich trug, ohne deren bewußt zu sein".

Ein zweiter Punkt ist ebenso wichtig. Loofs sagt (Artikel Kenosis in R. E. 3. Aufl. Bd. 10, S. 263): „Die Kenosislehre bringt nicht nur, was oft gesagt ist, „„einen Riß in die Trinität"": sie geht von trinitarischen Anschauungen aus, die dem Tritheismus in einer Weise nahe kommen, die gänzlich unerträglich ist". Das ist völlig richtig. Daher kommt es denn auch, daß der Logos jetzt eine Selbständigkeit erhält, die er in der Kirchenlehre niemals besessen hat. Diese Verselbständigung der 3 Personen der Trinität geht nun sicherlich auf Schellings Potenzenlehre zurück. Wir erinnern dabei an das Geständnis Schellings, daß er sich lieber für den Tritheismus entscheiden möchte, wenn ihm eine bloße nominale Dreiheit und eine wirkliche Mehrheit zur Wahl gestellt würde (II, 4, 68). Das selbständige Handeln des Logos tritt uns fast bei allen in dieser Untersuchung genannten Theologen entgegen.

So ist der Einfluß Schellings auf die Kenosislehre ein dreifacher: Zunächst durch das unmittelbare Vorbild, das er in der positiven Philosophie gab, und das allerdings manche wichtige Frage unerledigt ließ, zweiters durch die Identitätsphilosophie, die Gott und Mensch aneinander rückte, drittens durch die Potenzenlehre, die der 2. Person Selbständigkeit und Bewegungsfreiheit schuf.

Endlich erinnern wir noch einmal an solche wichtige Einzelheiten wie die Möglichkeit einer Selbstbeschränkung Gottes und des sich-unselbstig-Machens, die u. E. auf Schellings Gedanken zurückgehen.

II. Der Einfluss Schellings auf die Christologie 1) v. Hofmanns und 2) v. Franks.

1) J. Chr. K. v. Hofmann.

Die Einflüsse Schellings auf diesen Theologen sind von Wapler (Neue kirchliche Zeitschrift 1905 u. „Johannes v. Hofmann“ 1914) bereits konstatiert. Bei Wapler ist zu ersehen, daß Hofmann befreundet war mit August v. Schaden, einem Anhänger Schellings, der ein Kollegheft über die Philosophie der Offenbarung besaß, das er in München nachgeschrieben hatte (J. v. Hofmann 1914, S. 80/81). Hofmann schreibt 1875 in einem Briefe an Dorner, daß er einst in den Schellingschen Gedankenkreisen mit Begeisterung gelebt habe (ib.). Vor Wapler hat schon R. Rocholl in seiner Geschichte der evangel. Kirche in Deutschland 1897 (S. 521—524) auf verschiedene Ähnlichkeiten zwischen beiden Männern hingewiesen.

Hofmann selbst hat, obwohl diese Zusammenhänge tatsächlich bestehen, sich gelegentlich abweisend über Schelling geäußert. Encyklopädie 1879, S. 16, wo es heißt: „Die Religionsphilosophie überschreitet ihre Grenze, wenn sie Philosophie der Offenbarung sein will“, kann wohl nur Schelling gemeint sein. Genannt ist er Encykl. S. 42. Schellings kirchlicher Standpunkt, den dieser in dem Vorwort zu Steffens nachgelassenen Schriften ausgesprochen hatte, wurde von Hofmann abfällig kritisiert (Wapler, J. v. H. S. 187).

Wapler hat einen wichtigen Punkt, den wir zuletzt erörtern wollen, übersehen, im übrigen aber die Einflüsse

Schellings richtig hervorgehoben. Er findet sie in der Betonung des Trinitätsgedankens, in der historischen Konstruktion des Christentums (Heilsgeschichte), in dem voluntaristischen Gottesbegriff, in der Vorausdarstellung Christi in der Heidenwelt, in der Versöhnungslehre, der Auffassung der Sünde als Selbstwillens der Kreatur und in der Satanologie.

Vergleicht man Schellings letztes System mit der Kirchenlehre, so fällt hinsichtlich der Trinität ein großer Unterschied auf. In der Kirchenlehre wird durch die Menschwerdung des Sohnes die Trinität nicht eigentlich gestört, wohl aber geschieht dies bei Schelling. Statt Gleichheit tritt Ungleichheit ein. Das liegt schon in den Ausdrücken, die das Werden der Trinität bezeichnen: Autousie, Heterousie, Homousie. Sch. W. II, 2, 41 heißt es: „Jene Macht des unmittelbaren Seins, des aus sich Herausgehens, des sich ungleich Werdens, jene Macht der Ekstasis ist die eigentliche Zeugungskraft in Gott". Diesen Gedanken des Ungleichwerdens finden wir bei Hofmann wieder, und zwar nicht vereinzelt. Schriftbew. 2. Aufl. 57, Bd. 1, S. 268/269 heißt es: „Wir sagen also schriftgemäß, daß die Schöpfungstat zu ihrer Voraussetzung einen Vorgang hat, vermöge dessen das innergöttliche Verhältnis ein ebensowohl geschichtliches als ewiges ist, und seine ewige Selbstgleichheit in einer geschichtlichen Ungleichheit vollzieht". Ebenda 269/70: „Die Ungleichheit aber dieses innergöttlichen Verhältnisses .... erstreckt sich nicht bloß über seine Erhöhung zu dem Vater hinaus ..., sondern sie geht auch über seine Menschwerdung zurück". In den Schutzschriften 3. Stück 1859, S. 10 heißt es: „Der Dreieinige hatte den Gegensatz zwischen dem lebendigen und heiligen Gotte und der sündigen und dem Tode verfallenen Menschheit, um ihn innerhalb seiner selbst einer sie der Sünde und des Todes erledigenden Lösung entgegenzuführen, in der

Weise in sein innergöttliches Verhältnis aufgenommen, daß er dieses selbst in den äußersten Gegensatz auseinandertreten ließ, in welchen er sich begeben konnte, ohne sich selbst aufzuheben". Ebenso Schutzschriften 3. Stück 20/21. 23 und Enzyklopädie S. 61: „Indem aber der dreieinige Gott nicht bloß eine Geschichtlichkeit setzt, sondern sich selbst in sie begibt, begibt sich damit notwendig das trinitarische Verhältnis in eine Ungleichheit seiner selbst, welche da am größten geworden ist. wo es Verhältnis des Vaters zu dem auf Erden lebenden Menschen Jesus geworden ist". Ferner Enzyklop. S. 66: „Diese Selbstübersetzung des trinitarischen Verhältnisses aus der Ewigkeit in die Geschichtlichkeit ist die Vorbedingung alles Werdens dessen, was Gott außer ihm selbst zu seinem Gegenstande macht". Vgl. auch Schriftbeweis Bd. 1, 36 ff.!

In diesem Ungleichwerden der Trinität erkennen wir die Spannung der Potenzen bei Schelling wieder. Die Menschwerdung und das Erdenleben Christi ist aber nicht das Ganze dieser Ungleichheit = Spannung, sondern nur ein Teil, allerdings der Teil, wo die Ungleichheit am größten ist. Die Trinität ist schon vorher in die Geschichte eingetreten. Schon 1838 behauptet Hofmann: „Trinitas duplex est, aeterna et temporalis" (Wapler, J. v. H. S. 58). Vgl. dazu Schriftbeweis II, 1, 24: „Aber auch so ist es nicht, daß er (= Christus) die Ewigkeitsform mit der Zeitlichkeitsform vertauscht hat, sondern aus seinem geschichtlichen Stande der Überweltlichkeit, des weltbeherrschenden Könnens und Wollens und Gegenwärtigseins ist er, der hier und dort gleich Ewige, in die Innerweltlichkeit, in die menschliche Umschränktheit des Daseins und Wissens und Könnens eingegangen, die eine geschichtliche Betätigung seines ewigen Wesens mit der anderen vertauschend".

Ganz wie bei Schelling, dessen 2. Potenz, ehe sie

Mensch wurde, nicht in der göttlichen Ewigkeit war, sondern in der Geschichte wirkte, als außergöttliche.

Liegt es da nicht nahe, auch die Kenosislehre Hofmanns auf Schelling zurückzuführen? Thomasius hatte die neue Sache, den neuen Begriff, aber er schleppt sich inkonsequenter Weise noch mit der Formel von der Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur und der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche. Hofmann sagt Schriftbeweis I, 9, 22: „Man wird also allerdings alle die Formeln aufgeben müssen, welche aus der Bezeichnung der Menschwerdung als einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur hergeleitet sind, will man anders eine Bezeichnung dessen, was in der Menschwerdung geschehen ist, gewinnen, welche eben das leistet, was jene Formeln haben leisten sollen, ohne daß sie an derselben Unangemessenheit gegenüber der Schrift leidet, von welcher jene nicht freizusprechen sind".

So ist es ja auch bei Schelling, der das Menschwerden wörtlich faßt und sogar von einer conversio redet.

Mit der Ungleichheit in der Trinität hängt zusammen eine größere Selbständigkeit der 2. Person. Und ferner, daß nicht der dreieinige Gott der Menschheit zürnte und versöhnt werden mußte, sondern nur der Vater.

„Mit der Sühnung der Sünde ist Gott versöhnt. Aber nicht der Dreieinige ist durch das, was der Sohn zur Sühnung der Sünde getan, versöhnt worden, sondern der Vater. Denn die Sühnung hat damit angefangen, daß der Sohn unter des Vaters Zorn gegen die sündige Menschheit trat" u. s. w. (Schutzschr. 3. Stück S. 3).

Ganz entschieden hat bei Hofmann die Trinitätslehre auf die Versöhnungslehre gewirkt. Und das kam daher, daß Hofmann sich der Schellingischen Potenzenlehre angenähert hatte. Daß Hofmanns Versöhnungslehre von der Kirchenlehre in manchen Punkten abwich, wurde ja

sofort von Hofmanns Gegnern bemerkt. Charakteristisch für Hofmann dürfte folgendes sein:

1) Das stellvertretende Leiden und Sterben Christi ist nach der Kirchenlehre die genaue Bezahlung dessen, was die Menschheit verschuldet hatte, also ein objektiv und quantitativ hinreichendes Äquivalent. Dies fällt bei Hofmann weg.
2) Das Leiden ist nicht stellvertretende Strafe, sondern Christus hat sich unter den Zorn Gottes gestellt.
3) Das Leiden wird unter das Tun befaßt, und die Freiheit betont.
4) Zum ersten Mal ist wieder der Satan in das Versöhnungswerk hineingezogen.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so kommt es also in der Kirchenlehre durchaus darauf an, daß unsere Schuld bezahlt wird. Die genaue Bezahlung ist der springende Punkt. Diesem Zwecke ordnet sich die Trinität als Mittel unter. Der Vater macht, um jenen Zweck zu erreichen, den Sohn zum Stellvertreter. Das Irrationale liegt also hier gar nicht allein darin, daß ein Schuldloser an Stelle des Schuldigen bestraft wird, sondern ebenso sehr darin, daß die Trinität hier dem Bezahlungsgedanken untergeordnet wird. — Eben dies fällt nun bei Hofmann weg. Die Trinität verträgt diese Herabsetzung des Sohnes zum Mittel für jenen Zweck nicht. Vielmehr ist der Zweck, die Menschheit mit Gott wieder zu vereinen, was allerdings eine Sühnung der Sünde nicht aus- sondern einschließt. Zu diesem Zwecke begibt sich die Trinität in die Ungleichheit = Spannung. Statt daß also die ewige Trinität eine Hingabe des Sohnes in die Zeit um der äquivalenten Bezahlung willen veranstaltet, ist bei Hofmann das Versöhnungs- und Erlösungswerk in dem geschichtlichen Prozeß der Trinität, der aber nicht auf Christi Erdenleben sich beschränkt, verwirk-

licht. Also mit Schelling geredet, die Spannung der Potenzen erreicht im Tode Christi ihren äußersten Punkt, nicht aber: Der 2. Potenz wird die genaue Bezahlung der Schuld und Strafe, die nicht erlassen werden konnte als so, auferlegt.

Daraus folgt dann Punkt 2 und 3 von selbst, wie bei Schelling. Der Satan aber wird bei Hofmann selbständiger behandelt als bei Schelling, weil Hofmann die Anschauung von dem blinden Prinzip *B*, als einem göttlichen Prinzip, nicht wohl übernehmen konnte. Der Wille des Satans ist bei Hofmann darauf gerichtet, die Einheit der Welt im Menschen aufzulösen, und verwandelt so den Liebeswillen Gottes in Zornwillen (Enzyklop. 62/63. 67. Wapler, Neue kirchl. Zeitschrift 1905, S. 716).

Doch gehen wir nun zu einem anderen Punkte über, der von Wapler übergangen, aber von Rocholl angedeutet ist. Das ist der Einfluß Schellingischer Ideen auf das originelle Werk Hofmanns „Weissagung und Erfüllung". Das ist tatsächlich auch eine Philosophie der Offenbarung, die aber von Schellings Philosophie der Mythologie viel gelernt hat. Es heißt hier (1. Hälfte S. 39) von dem präexistenten Christus: „Ihn haben die Heiden in der Schöpfung empfunden, aber von ihr nicht unterschieden, und darum mit ihr um ihres Todes willen betrauert: Kadmilus und Dionysos und Adonis nennen sie ihn, und weinen zu früh um ihn, lange bevor er am Kreuze starb. Er kommt am Menschen zur Darstellung, in einem jeden nach Maßgabe seines Berufes. Die Heiden spüren ihn da, unterscheiden ihn aber nicht von denen, an welchen er Züge seines Bildes zur Erscheinung bringt; darum ehren sie diese für ihn, und wissen von Göttersöhnen viel zu frühe, lange bevor Jesus, der Sohn Gottes erhöht und zu einem Herrn über alles gemacht worden u. s. w." Diese Stelle erinnert ohne weiteres an Schelling als Vorbild. Die Vorausdarstellung Christi in heidnischen Göt-

tern und Heroen lehrt auch Schelling. Kadmilus ist der Vierte unter den Kabiren, die Schelling in den Gottheiten von Samothrake behandelt hatte.

Sehr interessant ist ferner der Gedanke, daß Christus an seinen Vorbildern Züge seines Bildes zur Erscheinung bringt. So zeigt nach Schelling Christus an dem ausschließenden Gott der Juden diesen den wahren Gott.

Die Leiden Christi in der Heidenwelt erwähnt Schelling II, 2, 316 ff.

Die Weissagung, sagt Hofmann, tritt nicht unvermittelt und zufällig auf, sondern an einem bestimmten Punkte, der durch die Geschichte gegeben ist. Die Weissagung hat eine notwendige Entwicklung. Die Schrift kennt ein Vorhersagen, das nicht von Gott kommt. „Woran soll ich nun inne werden, ob ein prophetischer Spruch von meinem Gotte kommt, wenn nicht an der Notwendigkeit, mit welcher er seine Stelle in der Geschichte des Heilswerkes einnimmt?“ (W. u. E. I, 3).

Dieselbe notwendige Abfolge der mythologischen Götter haben wir bei Schelling. „Selbst in dem Speziellen der Aufeinanderfolge — sagt dieser —, daß jenem Gott dieser und kein anderer vorausgeht oder folgt, ist nicht Willkür, sondern Notwendigkeit, und sogar in Ansehung der besonderen Umstände jener Ereignisse, die in der Göttergeschichte vorkommen, so seltsam sie uns scheinen mögen, werden im Bewußtsein stets die Verhältnisse sich nachweisen lassen, aus welchen die Vorstellung derselben natürlich hervorging“ (II, 1, 197/198).

Damit ist bei Schelling gegen eine Theorie protestiert, die die Mythologie aus der ungezügelten, willkürlich spielenden Phantasie hervorgehen läßt, bei Hofmann gegen die willkürliche und zufällige Auffassung der Weissagungen (Hengstenberg. W. u. E. I S. 5 u.).

Damit hängt zusammen, daß Weissagung und Geschichte gleichen Schritt halten (W. u. E. I, 55). Z. B.

stammen aus der Zeit der Könige David und Salomo Weissagungen von Christus als dem Könige (z. B. ψ 2). Die Weissagung schreitet dann fort zu dem „anderen David“ durch Jesaja und Micha, die in der Zeit auftreten, als Israel unter den Einfällen der Nachbarvölker zu leiden hatte. „Ein Nachkomme dieses Helden Gottes (= David) wird das gestörte Werk des Heils, welches durch ihn begonnen worden, mit Beseitigung aller Störungen wie aller Ursachen derselben, zur schlüßlichen Vollendung bringen“. Die Weissagung über den König aus Davids Geschlecht muß also gerade an dieser Stelle auftreten und sich vollenden. Später war darüber nichts mehr zu sagen. In der Zeit, wo Israel unter fremder Herrschaft ist, wird es ein prophetisch lehrendes Volk. Dazu erklärte es Gott durch die Sendung der Propheten. Hier treten dann die Aussprüche über den prophetischen Knecht Gottes bei Jesaja auf u. s. w. (W. u. E. I, 198—200. 252/253).

Wichtig ist bei Hofmann der Begriff der Realweissagung. Es gibt — sagt Hofmann — Geschichte, welche an sich schon weissagend ist. „Jeder Triumphzug, welcher durch die Straßen Roms ging, war eine Weissagung auf den Cäsar Augustus, denn was dieser immerzu, das stellte der Triumphator an seinem Ehrentage vor, den Gott im Menschen, Jupiter im römischen Bürger“ (W. u. E. I, 15). Dies wendet dann Hofmann bekanntlich auf die Heilsgeschichte an. David, Salomo u. s. w. sind Typen des Erlösers.

Vergl. dazu Schelling II, 1, 197/198: „Die Lehre ist nicht außer der Geschichte, sondern eben die Geschichte selbst ist auch die Lehre, und umgekehrt das Doktrinelle der Mythologie ist gerade im Geschichtlichen enthalten“. Ferner II, 4, 145/146: „Weit entfernt, das Typische des mosaischen Gesetzes zu leugnen, möchte ich es vielmehr im Heidentum selbst schon anerkannt sehen, um so mehr

erkenne ich es im Alten Testament. Aber das Typische ist nicht absichtlich hineingelegt, was zum Teil zu den, kleinlichsten Deutungen geführt hat. In jeder Bewegung, die ein bestimmtes Ziel hat, wirkt dieses Ziel schon selbst als causa finalis mit". „Aber obwohl bloß Schatten und Vorbilder des Zukünftigen, hatten die Opfer des Alten Testamentes darum doch, oder sie hatten vielmehr eben deswegen für ihre Zeit reelle Bedeutung; diese konnte man in neuerer Zeit nicht mehr begreifen, überlegte aber nicht, daß wenn jene Opfer keine reelle Bedeutung hatten, dann notwendig auch das, wovon sie Vorbilder, seine reelle Bedeutung verlor". — Das ist genau der Sinn, den Hofmann mit den alttestamentlichen Typen im Auge hat. Schellings ganze Mythologie bestätigt übrigens diese seine Aussprüche. Bei Hofmann finden wir außerdem jenes Wort Schellings „Die Lehre ist nicht außer der Geschichte, sondern eben die Geschichte selbst ist auch die Lehre" — ähnlich wieder. Er sagt: „Es ist ganz besonders die wunderbare Einheit von Geschichte und Lehre, die uns immer klarer wird" (Wapler, Joh. v. Hofmann, S. 52). Nach Wapler freilich soll dieser Gedanke von Beck stammen, der ihn gegen Strauß ausgesprochen habe.

Noch in einem anderm Punkte aber stimmen Schelling und Hofmann überein. Auch Verhältnisse der Natur sind weissagend auf Christus. „Dinge des natürlichen Lebens wird die Hoffnung des zukünftigen Christus zu ihrer Grundlage haben, von der sie ausgeht; von ihnen wird sie ihren Ausdruck nehmen" (W. u. E. I, 55). So sind Mann und Weib ein Typus auf Christus und seine Gemeinde. Die eigentliche Gnadentat Gottes in der Geschichte des ersten Menschen ist die Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes: „Aus dem Teil des männlichen Leibes, in welchem sein pflanzliches beschlossen gewesen, hat Gott die צֵלָע zur Bildung des Weibes ge-

nommen. Ist aber Christus in unserer durch die erste Übertretung gleichsam pflanzlich, nämlich von der κοιλία abhängig gewordenen Natur erschienen, hat er dieselbe in die Gemeinschaft des lebendig machenden Geistes verklärt; und gibt er uns nun in der Taufe seinen Geist, im Abendmahl sein verklärtes Fleisch und Blut, daß wir jetzt schon an unserm persönlichem Willen, und dereinst auch an unserer Natur neu und ihm ähnlich werden: so ist ja in Wahrheit die Gemeinde in gleicher Weise aus ihm genommen, wie das Weib aus dem Mann" (W. u. E. I, 71/72).

Von der Prophetie der Natur bei Schelling haben wir schon gehört. Vergl. noch II, 4, 145/146. Hier sagt Schelling, um das Typische des mosaischen Gesetzes zu erklären: „Das Ziel der ganzen Natur ist das Menschliche, insofern wirkt das Menschliche schon in der Natur (als causa finalis); daher finden sich in der Natur Präformationen menschlicher, sittlicher Verhältnisse, z. B. in der gesellschaftlichen Verfassung der Bienen, die man mit Recht einen Staat genannt hat. So zielen wirklich alle Opfer nur auf jenes letzte große Opfer, das Heidentum und Judentum zugleich aufheben sollte".

Wir dürfen aber auch darauf hinweisen, daß in dem mythologischen Prozeß die Potenzen durch alle Stellungen und Verhältnisse zu einander gehen, die sie in dem Naturprozeß hatten (II, 1, 216). Die Götter entsprechen zuerst dem Materiellen im Schöpfungsprozeß, dann dem Körperlichen, endlich dem Geistigen (II, 2. 13. Vorlesung). Ein Beispiel mag diesen Parallelismus von Natur und Mythologie noch erläutern. Von der Kybele sagt Schelling (II, 2. 16. Vorlesung): „Alles an der Kybele deutet auf ein Herabkommen, auf ein descendere. Sie kommt von den Bergen herab (daher auch die idäische Mutter), wie die schaffende Natur selbst vom Urgebirg durch Vorgebirge allmählich ins flache Land herabsteigt". Diesem

erdgeschichtlichen Faktum der geneigten, kippenden Schichten (das übrigens von Schelling falsch erklärt wird, da die Neigung der Erdschichten ursprünglich sein soll) entspricht in der Mythologie das Nachgeben des ersten, realen Gottes gegen den zweiten befreienden, in der Gestalt der Kybele. Sie ist das gegen den höheren Gott wankend gewordene Bewußtsein. — Wie in der Natur durch Hinzukommen der 3. Potenz das tierische Leben beginnt, so in der ägyptischen Mythologie durch das Hinzukommen dieser Potenz die tierischen oder halbmenschlichen Göttergestalten (17. Vorlesung).

Wollte man sagen: Was hat das mit Christus zu tun?, so ist daran zu erinnern, daß in dem zweiten, befreienden Gotte sich ja die 2. Potenz darstellt!

So ist bei Schelling die Natur tatsächlich eine Weissagung auf die Mythologie (und Offenbarung). Ja, die Stufen sind dieselben.

Wir werden also mit guten Gründen behaupten dürfen, daß Hofmanns „Weissagung und Erfüllung" von dem Vorbilde der Schellingschen Mythologie stark beeinflußt ist. Künsteleien ergeben sich hier wie dort. Ein berechtigter Kern aber bleibt wohl ebenfalls bei beiden.

2) Fr. H. R. v. Frank.

Auch auf diesen Erlanger Theologen hat Schellings Philosophie gewirkt. Nur zum Teil aber deckt sich das, was Schelling und Hofmann gemeinsam haben, mit dem, worin Schelling und Frank zusammentreffen.

Der Gottesbegriff Franks weist Züge auf, die nicht aus der altlutherischen Dogmatik stammen, sondern z. T. mit Schelling zusammenhängen. Das Ursein beschreibt Schelling als Wollen, Frank als absolute Selbstsetzung (System der christl. Wahrheit 1. A. I, 110). Auch bei ihm ist Gott also durch seinen Willen, nicht durch seinen Begriff (wie bei Hegel). Das Absolute ist nicht grundlos,

aber es hat seinen Grund in sich selbst. Den Grund faßt Frank nicht so real wie Schelling, aber Gott hat auch nach ihm etwas vor sich, nämlich das „Selbst“ in der Selbstsetzung. Gott macht sich selbst — sagt Schelling. Bei Frank heißt es: „Denn das ist gerade das Wesen des Absoluten, daß es nichts sei, außer wozu es sich selbst macht“. Ebenso redet er von der Selbstkonstituierung sowohl Gottes als des Menschen zur Persönlichkeit (System der christl. Wahrheit I, 111 112. System der christl. Gewißheit I, 385/386).

Frank redet wiederholt von einer Rotation der absoluten Selbstbewegung Gottes (System der christl. Wahrheit I. 115. 126. 137. 141. 190). Begriff und Name („Rotation“) gehen hier auf Schelling zurück. Er betont die Lebendigkeit des Absoluten (System der christl. Wahrheit I, 123. 142. 143). Er bejaht den religiösen Anthropomorphismus (ib. 124).

Eine Natur in Gott lehnt er allerdings ab. Die Natur in Gott ist das Wesen, die Wesensfülle Gottes selbst (ib. I, 125). Gottes Realität wird uns in der Fülle des kosmisch Realen offenbar (I. 123). Der abstrakte, unlebendige Gottesbegriff der Scholastik wird verworfen und ein inhaltsvoller Gottesbegriff gefordert. „Wir überwinden, indem wir Gott in der bezeichneten Weise als den schlechthin Einen und damit als das Pleroma aller Realität zu erkennen versuchen, jene Irrungen, welche immer aufs neue auftauchen, sobald man sich darauf beschränkt, das Absolute in abstrakter Weise zu einem bloßen Schema schlechthinniger Vollkommenheit zu machen, ohne wesenhafte Fülle, ohne lebendiges Ineinander von Potenzen und Ideen“ (I, 123). „Alles ist in Gott, aber auf göttliche Weise; und diese göttliche Weise haben wir nicht Ursache als abstraktes Eins zu denken, sondern als eine von Gott gesetzte, schlechthin von ihm bestimmte, mit seinem Wesen identische Fülle“ (I, 122).

Gottes Selbstbewegung wird mit dem künstlerischen Spiel verglichen (I, 116), und ebenso die Konzeption der Weltidee und ihre zeitliche Verwirklichung mit der freien künstlerischen Produktion (I, 277/278). Vergl. Schelling I, 8, 74—79. Schelling sagt: „Des echten Künstlers Art ist auch Gottes Art".

An Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums und deren Christologie (s. o.) werden wir deutlich erinnert, wenn Frank eine Verwandtschaft zwischen dem Sohne und der Welt darin findet, daß der Sohn das wesenhafte Abbild und der wesenhafte Abglanz Gottes ist, die Welt das kreatürliche Abbild und der kreatürliche Wiederschein Gottes. Damit begründet Frank, daß die Welt durch den Sohn geschaffen wird. „Die Schöpfung der Welt vollzog sich um deswillen durch den Sohn, weil sie kreatürlicher und endlicher Weise sein sollte, was der Sohn ewiger und unendlicher Weise ist im Verhältnis zum Vater" (System der christl. Wahrheit I, 314).

Der folgende Satz Franks dürfte sicher auf Schelling zurückgehen: „Wenn alles Chaotische gemäß seiner Schöpfung durch den Sohn zum adäquaten Wiederschein der göttlichen Herrlichkeit durch den Geist gelichtet, wenn die abgöttlich gewordenen Weltpotenzen, zusammengefaßt zur Einheit in dem Sohne, durch den Geist zurückgebracht sind zu fürgöttlichem Bestand, dann ist tatsächlich verwirklicht, worauf Schöpfungs- und Erlösungsidee hinzielen, und in der Verwirklichung spiegelt sich ab das innertrinitarische Verhältnis des Einen persönlichen Gotte u. s. w." (I, 317).

Frank fühlt die Lücke, die entsteht, wenn in der Dogmatik auf die Lehre von der Sünde sogleich die Christologie folgt. Es sieht dann aus, als wenn Christus plötzlich und unvorbereitet in die sündige Welt eingetreten (System der chr. W. II, 4). Demgegenüber läßt

er die „Regeneration“ allmählich werden. Es ist ein Werden der Menschheit Gottes im Heidentum und im Volke Israel (II, 5/6). So entsteht eine wirkliche Heilsgeschichte wie bei Hofmann. „Demgemäß daß die gefallene Menschheit nur fortbestand als zu erlösende, ist die Potenz der Erlösung in dieselbe als von Anfang an wirksame und geschichtlich sich auswirkende hineingelegt“ (II, 35). Bei Schelling wird in dem mythologischen Prozeß die 1. Potenz überwunden. Frank sagt: „Erlösung sollte dieser Menschheit widerfahren, indem sie des Versuchers, welchem durch die Sünde sie anheimgefallen, mächtig würde. Unter diesem Gesichtspunkt will nicht nur die Auswahl und Führung des heilsmittlerischen Volkes, sondern auch die unter Gottes Hand stehende Entwicklung des Heidentums betrachtet sein, wenn schon die Form der Bereitung für den kommenden Gottmenschen nicht auf beiden Seiten gleich ist“ (II, 35). So steht also die ganze vorchristliche Menschheit in einer inneren Beziehung zu Christus (II, 36). Die Potenzen der Erlösung sind von Anfang an in die gefallene Menschheit hineingelegt (II, 38. 39. 43. 44. 47).

Frank redet von dem successiven Herankommen des Erlösers (I, 41). Das weist uns wieder auf Schellings Offenbarungsphilosophie. Frank geht nun nicht so weit, mit Schelling und Hofmann zu sagen: Er war Dionysos, Osiris u. s. w. Wohl aber heißt es wiederum, schellingisch und sogar mit einem Bilde des Philosophen geredet: „Hierbei werden wir uns vor allem des Mißverständnisses zu erwehren haben, als wenn solch positive Influenz des Erlösungsgottes nur da sich finden könne, wo ein Bewußtsein der Heilsvorstellung, eine Hoffnung des kommenden Heiles nach Art der im israelitischen Volke wohnenden Erkenntnis vorhanden sei. Das Maß des Bewußtseins ist niemals und darum auch hier nicht das Maß der Realität, und eine innerlich einkehrende, die

Bewegung des abgöttlichen Menschen zu Gott hin einleitende Wirkung kann vorkommen, auch wenn der Ausblick des geistigen Auges noch mehr oder weniger von Dunkel eingehüllt ist“ (II, 45). Schelling sagt: „Die Zeit des Heidentums wird die Zeit der Blindheit genannt; es war blind für Christum als solchen, aber der Blinde sieht die Sonne auch nicht, und wird doch von ihr erwärmt und empfindet ihr allgemeines, durchdringendes Wohltun“ (II, 4, 77).

Eine weitere Parallele finden wir in der Beschreibung der Tat- und Wortoffenbarung in Israel (II, 63 ff.). Frank schließt sich hier offenbar an Hofmann an, und wir können deshalb auf das über Hofmann Gesagte verweisen. Es kommt darauf an, daß geschichtliche Personen und Ereignisse prophetische Bedeutung haben. Tat- und Wertoffenbarung — sagt Frank — sind nach ihrem Ausgangspunkt und nach ihrem Wesen eins (II, 66).

Das Werk Christi besteht in der Sühnung der Sünde und Versöhnung Gottes. Frank redet dabei von einer „Entmächtigung“ des Satans, die dadurch geschah, daß Christus sich freiwillig unter die Macht desselben untergab (II, 88. 184 185). In Satans Hand sind die sündigen Weltpotenzen vereinigt, deren Wucht Christus nun auf sich nimmt (II, 90). Von einer Besiegung des Satans durch Überlistung, wie sie noch bei Luther sich findet, ist hier keine Rede mehr. Es ist Überwindung durch freiwillige Unterwerfung. Dadurch wird der Satan entmächtigt. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir das Vorbild dieser Entmächtigung bei Schelling suchen. Es ist das Prinzip *B*, das Christus durch Selbstaufopferung zwingt, sich ebenfalls aufzugeben. Die durch den Rationalismus beseitigte Lehre vom Satan hat offenbar durch Schellings Lehre von dem gottfeindlichen Prinzip, das zur Ökonomie der Welt (und bei Schelling auch Gottes) gehört, eine Neubelebung erfahren.

Auch Frank gehört zu den Kenotikern. Auch er erkennt, daß, wenn man die Kenosis lehrt, von einer „Vereinigung“ von göttlicher und menschlicher Natur und von einer „Annahme“ der letzteren keine Rede mehr sein kann. In diesem Punkt rückt er ebenfalls (wie Hofmann) an Schelling nahe heran. „Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist wirklich als solche, und nicht bloß als Annahme menschlicher Natur zu fassen, so mithin, daß vermöge ewiger Bestimmtheit und Selbstbestimmung des Logos dessen ewig präexistentes Subjekt in der Zeit menschliches Subjekt wurde (II, 91). „Nicht bloß eingetreten ist der Sohn Gottes in faktisch-menschliches Dasein, nicht bloß angenommen, sich angeeignet hat er die Menschennatur, sondern er ist Fleisch geworden, er hat seine, des Logos, Seinsweise überführt, umgesetzt in die Seinsweise des Fleisches“ (II, 104). Diese Umsetzung ist die conversio bei Schelling.

Daß durch die Menschwerdung eine Veränderung in Gott eingetreten sei, will Frank nicht zugeben, unterscheidet sich hier also von Hofmann und von Schelling. Frank begründet seine Behauptung damit, daß der dreieinige Gott niemals gewesen sei ohne die Erlösungsidee, und diese niemals ohne die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes sei eine ewige Bestimmtheit des Sohnes und für den dreieinigen Gott eine ewig präsente Tatsache (II, 95). Die ewige Bestimmtheit zur Menschwerdung mag übrigens mit Schellings Ideenlehre zusammenhängen.

Frank kann aber seine These von der Unveränderlichkeit der Trinität nicht durchführen. Denn damit stimmt nicht, daß bei der Menschwerdung das kreatürliche Sein an Gott selbst heran, ja in ihn selbst hineintritt (II, 96).

Frank stimmt mit Schelling darin wieder überein, daß die Menschwerdung zugleich Entäußerung ist, wenngleich die Entäußerung noch weitergeht (II, 134. 141 ff.).

„Die Entäußerung war zunächst eine solche des menschwerdenden Subjektes, welches sein Sohnesbewußtsein umsetzte in die Form sich entwickelnden, endlichen Menschenbewußtseins, sogar, daß hierbei der Menschensohn seiner als Gottessohnes bewußt ward und blieb, hiermit also die Identität des menschwerdenden und menschgewordenen Subjekts erhalten ist. Sie war aber weiterhin und zugleich eine solche des Menschgewordenen, der sich selbst zum Zwecke der Erlösungsakte erniedrigte u. s. w." (II, 134).

Indem nun der Logos Mensch wurde und sich entäußerte, „depontenzierte" (II, 143), hat er sein göttliches Wesen nicht verändert, sondern erst recht offenbart (II, 134. 142).

Das ist ein Hauptgedanke Schellings.

Aber eine Veränderung ist doch vor sich gegangen! Um das mit dem vorigen Punkt auszugleichen, behauptet Frank die Veränderung der Subsistenzform, der Zuständlichkeit, wobei doch das Subjekt und dessen Eigenschaften (Gottwesenheit) dieselben bleiben. Diesen Ausweg hatte, wie wir sahen, schon Schelling versucht, um die demiurgischen Wirkungen für den Menschgewordenen zu retten, und mit unglücklichen Gleichnissen erläutert.

III. Die Vermittlungstheologie.

1) J. P. Lange.

Lange verwirft die Potenzenlehre Schellings (Positive Dogmatik 749 ff.), sieht aber, offenbar von jenem beeinflußt, im Heidentum Vorbilder und Typen des leidenden Gottmenschen. Er erinnert u. a. an den leidenden Herakles und an den zerrissenen Osiris. Schelling hatte II, 2. Vorlesung 17 u. 18 über den zerrissenen Osiris sich eingehend geäußert. Von Herakles sagt er: „Die Heraklesfabel ist in der Tat eine Geschichte, aber höherer als

bloß menschlicher Art, sie ist der Teil einer wirklichen göttlichen Geschichte“ (Vorlesung 15).

Die lebendige Auffassung der Natur bei Schelling hat Lange übernommen. Die Polarität spielt dabei eine große Rolle. Die letzte Stufe der Natur ist der Gottmensch (Positive Dogm. 246. 250). Die Natur hat eine prophetische Seite (Posit. Dogm. 253). Schelling hatte gesagt: „Das Wort, das im Menschen erfüllt wird, ist in der Natur als ein dunkles, prophetisches (noch nicht völlig ausgesprochenes) Wort“ (I, 7, 411). „Wir haben eine ältere Offenbarung als jede geschriebene, die Natur. Diese enthält Vorbilder, die noch kein Mensch gedeutet hat“ (I. 7, 415).

Den Begriff der Polarität hat Lange wiederholt angewandt. So, wenn er die Entwicklung des gottmenschlichen Lebens in Israel auf Christus, den persönlichen Gottmenschen hin, polarisch verlaufen läßt, nämlich nicht bloß in den Schriften, sondern auch in den Geburten (Philosophische Dogm. 422/423). Das Leben Jesu Christi wird polarisch beschrieben in einer langen Reihe von Antithesen, die aber wenig dogmatischen Wert haben (Posit. Dogm. 625. 630/31).

Der Reichtum des Gottmenschen wird mit Hülfe des Identitätsgedankens beschrieben. In der menschlichen Persönlichkeit kann die Einigung von Idealität und Realität nur beschränkt und relativ stattfinden. Dagegen ist das gottmenschliche Leben die Einheit alles Realen und Idealen und alles schon geeinten Idealen und Realen, d. h. aller Persönlichkeit (Posit. Dogm. § 71. Angewandte Dogmatik § 8).

Die Identität ist hier also von Gott auf den Gottmenschen übertragen. Den Begriff „Identität“ hat Lange ähnlich wie Schelling gebraucht, denn Identität ist bei Schelling nicht bloß formal zu verstehen oder als Einerleiheit, sondern als Nexus, organische Einheit, Zugehörigkeit zu

einem Wesen (v. Hartmann, Schellings philos. System 108/109).

Übrigens war auch Schelling der Gedanke nicht fremd, in Christus die Vereinigung von Geist und Natur zu sehen. In der „Clara“ findet sich eine Stelle, wo Christus das Band des geistigen und natürlichen Lebens genannt wird (I, 9, 85).

Um die Inkongruenz zu beseitigen, die darin liegt, daß der erhöhte Christus mit der menschlichen Natur behaftet ist, der präexistente dagegen nicht, nimmt Lange einen ewigen, idealen Gottmenschen an (Posit. Dogm. 208). Das mag auf die von Schelling erneuerte Ideenlehre zurückgehen. Vergl. Schöberlein!

Großes Gewicht legt Lange auf das prophetische Amt Christi. Das Leben Christi ist die vollendete Vision, das vollkommene Schauen, damit zugleich aber die vollendete Offenbarung, denn die Vision ist nicht bloß eine Tat des Menschen, sondern auch Gottes Tat. Die Form der Vision aber ist in der Polarität des menschlichen Geisteslebens begründet. Dasselbe ist einerseits Tagesleben (bewußt) und anderseits Nachtleben (unbewußt). In der Vision verbinden sich diese beiden Pole der geistigen Tätigkeit. Der Prophet hat deshalb große Ähnlichkeit mit dem Künstler. Kunst und Religion werden von Lange nahe zusammengerückt. Christus wäre demnach als Prophet der vollendete Genius. Anderseits ist sein Leben das vollendete Kunstwerk (vergl. Phil. Dogmatik 361—378).

Diese Gedanken hängen ohne Frage mit Schelling zusammen. Wie die Vision aus dem Tages- und Nachtleben in ihrer Verschmelzung hervorgeht, so ist bei Schelling (I, 3, 613) die Tätigkeit des Künstlers eine Synthese von bewußter und bewußtloser Tätigkeit. Wie die Vision zugleich menschliche und göttliche Tat ist, so ist bei Schelling die intellektuelle Anschauung sowohl Anschauung

Gottes als des Menschen. Das Leben Christi ist bei Lange „eine stehende Vision“ — wie bei Schelling Gott = intellektuelle Anschauung ist. Die Propheten schauen nach L. den Gottmenschen, so offenbarte nach Schelling der Künstler (Dichter) „die Einheit des göttlichen und natürlichen Wesens und das Innerste jener allerseligsten Natur, in welcher kein Gegensatz ist“ (I, 4, 231).

Der Einfluß des Schellingschen Idealismus auf Lange ist unzweifelhaft. Die Kunstphilosophie hat für die Christologie neue Formen geschaffen und ihr ohne Frage damit einen wertvollen Dienst geleistet. Vergl. Chr. H. Weiße!

2) Martensen.

(Christliche Dogmatik. Deutsche Ausgabe 1897.)

Auch bei diesem Dogmatiker, dessen angegebene Schrift 1850 in erster Auflage erschien, finden wir Zusammenhänge mit Schelling, wie er überhaupt mit der Philosophie im Bunde steht. Der Schellingianer Steffens hatte großen Einfluß auf ihn ausgeübt.

Wenn Martensen zwar den Begriff der universio (unum versum in omnia) zurückweist als pantheistisch, dann aber das Universum doch als eine göttliche Fülle, als das abgeleitete, nicht ursprüngliche, Absolute gelten lassen will (67), so würde Schelling seine eigenen Gedanken darin wiedererkannt haben. „In Gott — sagt Martensen 88 — ist Denken und Sein Eins, und die Bewegung, in der Gott sein Selbstbewußtsein vollzieht, ist nicht nur eine Bewegung des göttlichen Subjekts, sondern auch der göttlichen Substanz“. Die göttliche Substanz sind wohl hier die 3 Potenzen Schellings, die die göttliche Natur ausmachen. Denn, fährt Martensen fort, in Gott ist ein Pleroma, ein Reich der Wesenheiten, der Ideen, der Mächte und Kräfte, eine innere, unerschaffene Welt (89).

Ebenda (S. 89) heißt es: „Als das Ich, das aus seinem ursprünglichen Naturgrunde sich zur Selbstoffenbarung erschließt und seine Fülle in die Beschaulichkeit des ausgeprägten Gedankens hinausführt, ist Gott der ewige Vater". Also eine Entwicklung Gottes aus einem Naturgrunde! — Wir erinnern uns, daß Schelling sagte: In Gott zeigt sich die Möglichkeit eines anderen Seins, diese Möglichkeit bejaht Gott, er will sie und zeugt mit der Schöpfung den Sohn. So sagt Martensen: „Indem Gott auf das himmlische Weltbild, das aus seiner Naturtiefe emporsteigt, hinblickt, begegnet ihm da hindurch sein eigenes Wesensbild, sein eigenes Ich in einer zweiten Substanz". Warum? Weil erst in dem ewigen Logos das Chaos der Weltgedanken geordnet und zusammengefaßt wird (89). Hier tritt die Bedeutung, die die 2. Potenz bei Schelling wohl ursprünglich hatte, klar zu Tage: sie war das Prinzip der Intelligenz, die Idee. Die Weltmöglichkeit, das Bild eines Andersseins ist eher da in Gott als der Sohn — das ist schellingisch geredet. Der Sohn ist auch bei Martensen das immanente Prinzip der Schöpfung, also die eigentlich demiurgische Potenz (92). Mit der Weltschöpfung ist auch eine Inkarnation Gottes in der Welt unzertrennlich gesetzt (94), — weil Gott die sich offenbarende Liebe ist. Trotz dieser Begründung mögen hier Schellingische Gedanken nachwirken. Ferner, wenn die Schöpfung aus dem reinen Nichts verworfen wird. Das Nichts reduziert sich auf die ewigen Möglichkeiten seines Willens (95). Das ist wohl das μὴ ὄν bei Schelling oder die Potenzen überhaupt. — Die Welt ist nicht bloß Schöpfung, sondern relativ selbständig, Natur (96). Als solche ist sie organische Selbstentwicklung (ib.).

Die 3 Prinzipien reduzieren sich in manchen Stellen bei Martensen auf 2, das kosmische und das heilige (111. 146). Schon bei Schelling selbst tritt das 3. Prinzip

längst nicht mit derselben Bedeutung auf wie die beiden ersten. Das 1. Prinzip ist auch bei Martensen das selbstische, das Prinzip der Weltselbständigkeit (124. 125). Und die Schlange im Paradiese ist Ausdruck für dieses Prinzip (ib.). Das kosmische Prinzip wirkt sich in der sündigen Geschichte aus (146), und die Zeit, deren Wesen durch die Sünde ebenfalls alteriert ist, ist „eine Zeit des Streites und der Spannung“ (148).

Martensen gibt der Schellingschen Mythologie den Vorzug vor der Hegelschen, weil Schelling zwischen Mythologie und Offenbarung eine bestimmte Grenze zu ziehen gesucht hat (184). Auch bei Martensen ist die heidnische Mythologie nicht bloßes Menschenwerk (182). „Wie ein Mensch im Traume oder im Zustande des Nachtwandelns nichts anders sich vorstellen kann, als er sich vorstellt, so bildet sich auch die Mythologie mit einer psychologischen Naturnotwendigkeit, nicht als einen unzusammenhängenden, sondern als einen zusammenhängenden konsequenten Traum“ (183). Israel ist das typische Volk, aber schon in der Natur und im Heidentum sind Typen für das Reich des Geistes (189).

Christus als der Präexistente ist nicht bloß in Gott, sondern auch in der Welt. „In seiner Präexistenz bestimmt sich der Sohn Gottes daher als der durch die Geschichte Kommende, der sich selbst die Bedingungen für seine Liebesoffenbarung bereitet, für seine Menschwerdung in der Fülle der Zeit, für die Offenbarung, in welcher er seinen Begriff als der mittlerische Gott erst vollständig verwirklicht“ (192/193). Der Logos selbst bildet sich in auserwählten Menschensöhnen unter dem alten Bunde im voraus ab, ebenso in Göttersöhnen und edlen Menschen des Heidentums (193. 196). Diese Aktivität Christi auf seine Menschwerdung hin ist ein echt schellingischer Gedanke.

Wir sahen bei Schelling, daß Christus und sein Werk

nicht bloß für die sündige Menschheit Bedeutung hat, sondern daß seine Aufgabe ist, das gesamte Sein in Gott zurückzubringen. Solche metaphysische Bedeutung hat er nun auch bei Martensen (209. 211). Martensen verbindet damit den schon von Irenäus u. a. ausgesprochenen Gedanken, daß der Logos auch ohne die Sünde Mensch geworden wäre. Dieser Gedanke hat allerdings in dem letzten System Schellings keinen Sinn. Er würde sich aber in die Christologie der Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums einfügen lassen. Damals handelte es sich für Schelling um die Identität des Unendlichen und Endlichen, Göttlichen und Menschlichen. In Christus ist diese Identität vollkommen dargestellt. Hier knüpft nun Martensen wieder an: „Jedes von den vielen Individuen drückt nämlich nur eine relative Einigung der göttlichen und menschlichen Natur aus; jedes von ihnen ist partiell außerhalb der Fülle und deutet daher über sich selbst hinaus auf die Vereinigung Gottes und des Menschen hin, die nicht stückweise und relativ, sondern in sich selbst vollkommen ist“ — also auf den Gottmenschen (209). Durch ihn wird das ganze Menschengeschlecht mit Gott vereinigt, die Leiblichkeit eingeschlossen (209).

Auch Martensen ist Kenotiker. Die Menschwerdung ist die Kenose (213). Die Kenose ist aber nicht bloß negativ Alegung der göttlichen Herrlichkeit, sondern positiv seine Selbstvollendung. Nur in seiner Erniedrigung kann Christus die Tiefen der göttlichen Liebe völlig offenbaren (213. 214). Christus ist der größte Genius (225). Die leibliche Schönheit Christi wird von Martensen betont (226/227). Er läßt Christus von dem bösen Prinzip selbst versucht werden (227 f.). — Das sind lauter Anklänge an Schelling. Als Genius ist Christus von Schelling freilich nicht betrachtet, aber diese Bezeichnung geht auf Schellings Kunstphilosophie zurück. Vgl. Chr. H. Weiße!

Eigentümlich ist bei Martensen der Gedanke, daß in Christus das kosmische und das heilige Prinzip als eine doppelte Richtung des Willens auftreten (dyotheletisch). Daß aber das Böse nie Wirklichkeit wird, beruht darauf, daß zwischen der göttlichen und menschlichen Natur ein unauflösliches Band besteht, „das zwar bis zum äußersten Gegensatz und zur äußersten Spannung zwischen den Naturen gelangen und bewegt werden, niemals aber zerreißen kann“ (229).

Zum prophetischen Amt Christi gehört die Wundergabe, die aber bei Christus nicht etwas Vorübergehendes wie bei den Propheten ist, sondern in seiner kosmischen Bedeutung ihren Grund hat (237. 242). Bei Schelling tut Christus die Wunder als die demiurgische Potenz.

Die Versöhnung ist eine Versöhnung auch in Gott selber, weil Liebe und Gerechtigkeit wegen der Sünde in Spannung geraten sind (244). Vergl. Thomasius!

Bei Schelling sahen wir, lag die Bedeutung der Menschwerdung und des Opfertodes darin, daß das blinde Prinzip *B* ethisch überwunden wird. Dies wendet Martensen etwas anders, aber doch ist die Ähnlichkeit mit Schelling nicht zu verkennen. Gott ist versöhnt, wenn die Menschheit nicht dieses oder jenes von den Dingen dieser Welt, sondern das hemmende Prinzip selber opfern würde (246). Dieses Opfer, das dem Menschengeschlecht unmöglich war, vollbringt Christus. „Denn was der neue Adam am Kreuze opfert, ist die Ichheit, ist das kosmische Prinzip, dieses Prinzip, von dem das ganze Reich dieser Welt mit all seiner Herrlichkeit herstammt, dieses Prinzip, das sich auch in ihm selbst regte, obgleich es niemals wirkliche Sünde wird“ (252).

In der Erhöhung wird dann Person und Werk Christi in ihrer ganzen kosmischen Bedeutung offenbar (254/255).

Man sieht an Martensen und den übrigen Vermittlungstheologen, wie sie einer Ergänzung der Schleier-

macherschen Christologie zustreben. Diese war ihnen zu anthropologisch. Sie bedurften einer Metaphysik, und diese fanden sie z. T. bei Schelling, der ja seine Metaphysik schließlich zu einer christlichen gemacht hatte. Bei Martensen tritt dieses metaphysische Bedürfnis sehr deutlich hervor.

Die Abhängigkeit Martensens von Schelling ist übrigens schon von Madsen erkannt (Real-Enzyklopädie 3. Aufl. Bd. 12, S. 373 ff.).

3) J. A. Dorner.

Dorner sagt in seiner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi (2. Aufl. 2, 1058 f.): „Schelling bleibt das unsterbliche Verdienst, nicht bloß jenen Dualismus, welcher der einseitig von der Objektivität ausgehenden Denkweise in gleichem Maße wie der einseitigen Subjektivität eigen ist (Einseitigkeiten, die immer ganz besonders in der Christologie sich abspiegelten und die letzte Ursache ihres bisherigen Mißlingens enthielten), eingesehen, sondern auch einen bedeutenden Schritt zu seiner Aufhebung getan zu haben. Er erkannte, daß das Subjekt und Objekt nicht als sich ausschließend und bloß entgegengesetzt gedacht werden dürfen, sondern daß als Prinzip aller Philosophie die wesentliche Einheit von beiden gesetzt werden müsse, die er Subjekt-Objekt nannte". Dieser Satz von Subjekt-Objekt habe in Philosophie und Theologie einen großen Fortschritt hervorgerufen. „Das Charakteristische aller neueren Christologie ist fortan, die wesentliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen anzustreben".

Dieses Urteil besteht durchaus zu recht. In zahlreichen Fällen ließe sich das nachweisen. Es ist z. B. bemerkenswert, daß ein so nüchtern denkender Theologe wie K. J. Nitzsch diesen Gedanken betont. Nach ihm hat der endliche geschaffene Geist die Unendlichkeit in

Ableitung und Gabe von Gott (System der christl. Lehre 6. Aufl. 1851. Seite 414. Vgl. 272—273). Bei Dorner selbst tritt dieser Einfluß der Identitätslehre stark zu Tage. Er kann in dieser Beziehung als Typus gelten. Bei anderen Theologen ist freilich nicht immer genau zu erkennen, ob die Behauptung der Identität des Göttlichen und Menschlichen auf Schelling oder Hegel zurückgeht. Übrigens ging der Identitätsgedanke so in das Zeitbewußtsein über, daß gewiß mancher nach seiner Herkunft gar nicht mehr fragte.

Es handelt sich um die Frage, wie Göttliches und Menschliches in Christus zusammen zu denken ist. Fähig zur Gottmenschheit ist nur die Menschheit Jesu durch ihre ausgezeichnete Organisierung. Begabung und Bewährung. Also nur an dieser einen Stelle kann Gott sich endgültig selbst mitteilen (Dorner, System der christl. Glaubenslehre 1. Aufl. 2. Bd. S. 398). Aber von vornherein ist die Kreatur überhaupt Gottes bedürftig. „Ist denn die Welt — fragt Dorner — nichts anderes als die reale Gechiedenheit von Gott, beschreibt ihr Unterschied von Gott ihren ganzen Begriff? Da wäre sie lediglich das Außergöttliche, wie der Deismus will, wenn nicht das Ungöttliche; vielmehr ist jene Unterschiedlichkeit nur als Voraussetzung für die Selbstmitteilung Gottes und die Lebensgemeinschaft mit ihm gewollt u. s. w." (2, 408). Gott hat Aseität, der Mensch nicht und ist deshalb Gottes bedürftig. Daher eine göttliche und menschliche Natur sich vereinigen können zu einer gottmenschlichen Lebenseinheit, in welcher Unterschied und Einheit bewahrt bleiben (2, 417).

Das trifft aber noch nicht den Kern der Sache. Dorner meint also, daß das finitum capax infiniti sei. Aber das ist nur möglich bei einer bestimmten Auffassung des infinitum. Sonst bleiben alle jene Aussagen von Gottes Mitteilung und des Menschen Empfänglich-

keit Redensarten. Welcher Art ist also das Unendliche? Dorner sagt (1, 645/646): „Scheinbarer ist die Instanz: das Unendliche könne vom Endlichen nicht gefaßt werden. Allein soll das bedeuten: es sei überhaupt unfaßbar, so bewiese das zu viel; denn da gäbe es gar keinen wirklichen Anteil an dem Göttlichen, Unendlichen, weder ethisch noch intellektuell, nicht einmal im religiösen Gefühl .... Sagte man aber: wenigstens nicht für die Totalität oder die ganze Fülle der Gottheit sei die Menschheit empfänglich, sondern nur für einen Teil, so ist zu bedenken: Gott ist nicht als ein Quantum, als eine unendlich ausgedehnte, extensiv unendliche Größe zu denken. Sonst freilich hätte gleichsam Gott nicht Raum in der Enge der Menschheit. Aber wir haben als das innerste Wesen oder Herz Gottes vielmehr seine intensive Unendlichkeit erkannt, seine Liebe, und von dieser alles Physische in Gott abhängig sehen müssen. Jene intensive Unendlichkeit aber, Gottes Liebe und Weisheit, hat Raum auch in einem Menschenherzen, das ja zur Gottebenbildlichkeit bestimmt ist“ (vgl. auch 1, 455 ff.).

Wenn Dorner die extensive Unendlichkeit als den Hauptgrund ansieht, weshalb es zu einer wirklichen Einigung göttlichen und menschlichen Wesen nicht kommen konnte, so hatte er damit Recht. Daß man aber in der alten Dogmatik Gott quantitativ unermeßlich dachte, unendlich ausgedehnt im Raum, geht daraus hervor, daß man sagte, Gott umfaßt alle Räume (continet), Gott ist der Raum des Raumes. Dorner setzt nun an Stelle dieser extensiven Unendlichkeit die intensive. Danach ist Gott nicht unbestimmt. Die Unendlichkeit sagt vielmehr nur aus, daß Gott an keiner Unvollkommenheit oder Beschränktheit leiden kann, sondern das vollkommenste Sein ist. „In diesem Sinn ist sie (= die Unendlichkeit) intensive Unendlichkeit und muß allen weiteren Eigenschaften zukommen“ (1, 224). Dorner scheint trotzdem Gott die ex-

tensive Unendlichkeit nicht absprechen zu wollen (2, 70). aber sie tritt zurück hinter der intensiven, diese ist das innerste Herz Gottes. Denn die primäre und höchste Eigenschaft Gottes ist die Liebe (1, 437 ff.). Alles in Gott ist für die Liebe da, auch die physischen Eigenschaften (1, 441). „Demgemäß ist aus dem Gesichtspunkt der Liebe zu lehren: Es ist in Gott keine ihn beherrschende, physische oder logische Notwendigkeit, die etwa von seiner Unendlichkeit ihm auferlegt würde, alles Sein, alle Realität und Macht ausschließlich zu sein, sondern nur das ist kraft der in seiner Aseität begründeten Einzigkeit notwendig zu denken, daß er, die allmächtige Liebe, allein und unveränderlich der absolute Möglichkeitsgrund von allem sei, was ist. Es ist ferner keine Notwendigkeit in ihm, auch nicht durch seine Unendlichkeit, überall gleich zu sein, überall und immer seinerseits nur dasselbe zu wollen und zu wirken: Es ist vielmehr, wenn seine Liebe es will, ein System verschiedener Offenbarungen und Seinsweisen Gottes in der Welt möglich, auch die Einzigkeit seines wirksamen Seins in Einem, welche die Christenheit in Christus glaubt u. s. w.“ (1, 441 f.). Ebenso ist die Allmacht durch die Liebe bedingt. „Sie hat keineswegs ein Wesen für sich oder ihr eigenes Gesetz, z. B., daß sie wirken müßte, was sie als Macht kann, sondern es ist zu lehren: Gottes Liebe kann wirken, was sie will“ (ib.).

Diese intensive Unendlichkeit, die Liebe, der sich Allmacht u. s. w. unterordnen, hat nun Raum auch in einem Menschenherzen.

Es liegt diesem Begriff der intensiven Unendlichkeit die neue Auffassung der Unendlichkeit in der idealistischen Philosophie zu grunde. Hegel unterscheidet die schlechte Unendlichkeit, den Progreß ins Unendliche, der nichts anders ist als das ständig wiederholte Setzen des Endlichen, von der wahren Unendlichkeit. Die abstrakte

Trennung des Unendlichen von dem Endlichen macht nach Hegel gerade, daß das Unendliche verendlicht wird. Das Unendliche ist in Wahrheit nicht von dem Endlichen zu trennen, sondern das „Sich-aufheben dieses Unendlichen, wie des Endlichen als Ein Prozeß — ist das wahrhaft Unendliche“ (Logik. Hegels Werke. 2. Aufl. Bd. 3, 140 141). „Die Antwort auf die Frage, wie das Unendliche endlich werde, ist somit diese, daß es nicht ein Unendliches gibt, das vorerst unendlich ist, und das nachher erst endlich zu werden, zur Endlichkeit herauszugehen nötig habe, sondern es ist für sich selbst schon ebenso sehr endlich als unendlich“ (ib. 161).

Hegels Logik erschien 1812. Hegel hatte allerdings schon früher (i. J. 1800) die Einheit von Endlichem und Unendlichem in der Religion behauptet (Kuno Fischer, Hegel. 2. Aufl. 1, 48 f.). Aber die Priorität des Gedankens kommt doch wohl Schelling zu. Schelling beruft sich auf Spinoza und dessen Beispiel von den 2 exzentrisch ineinanderliegenden Kreisen (Sch. W. I, 7, 225 f.).

Zunächst ist bei Schelling die Geringschätzung der extensiven oder quantitativen Unendlichkeit deutlich ausgesprochen. Er nennt sie imaginierte, empirische, gemachte Unendlichkeit, sie entsteht durch bloße Anhäufung abstrakter Endlichkeiten (I, 7, 225. I, 4, 383). Diese Geringschätzung findet sich noch in der positiven Philosophie (II, 1, 420), wo der Idealismus als das Mittel gepriesen wird, das viele Grenzenlose, das noch in den Naturwissenschaften sich findet, hinwegzuschaffen und es in ein Bestimmtes zu verwandeln. So ist weder Zeit noch Zahl (noch Raum) im wahren Sinn unendlich (I, 4, 333 ff.).

Dieser schlechten Unendlichkeit wird die wahre entgegengesetzt. Sie ist eine qualitative Bestimmung. Bei Schelling wird sie die aktuelle, ideelle, dynamische Unendlichkeit genannt (I, 3, 261. 3, 14—16. 6, 232. 7, 225

u. s. w.). „Actu unendlich ist, was unendlich ist kraft des Wesens oder der Position“ (I, 7, 215). Unendlich ist das Ideelle, das Denken, der Begriff, endlich das Objektive, Reale (I, 4. 381. 382. 385). Unendlichkeit und Endlichkeit verhalten sich zu einander wie Ideales und Reales. „Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich ist also ursprünglich (jenseits der Objektivität, die durch das Selbstbewußtsein darein gesetzt wird), unendlich — also unendliche Tätigkeit“ (I, 3, 380). Unendlich ist der Akt, wodurch das Ich als Einheit der begrenzbaren und begrenzenden Tätigkeit die Objektivität erzeugt (I, 3, 328). Unendlich ist also das Ich, weil es alle Realität enthält (I, 1, 192)[1]).

Nun ist ja Alles = Ich, die Natur ist der sichtbare Geist, und alles hat teil an der absoluten Identität. Daraus folgt, daß alles teil hat an der wahren Unendlichkeit. „Nichts ist, an sich betrachtet, endlich“ (I, 4, 105 ff.). „Die Materie selbst und jeder Teil der Materie ist an sich betrachtet ein actu Unendliches oder eine Totalität in bezug auf sich selbst“ (I, 6, 231). „Das Reale in der Materie oder das An-sich derselben nach Abzug der Privationen, die sie nur in der Erscheinung und relativ auf andere Dinge hat, ist das Wesen der unendlichen Substanz“ (I, 6, 231). „Das Endliche an den Dingen ist bloße Privation, bloßer Mangel, nichts Positives — also auch keine Aufhebung des Unendlichen des Dinges. Da nun das Wesen der unendlichen Substanz Position unendlicher Realität, also unendlich ist, so muß auch die Materie selbst und jeder Teil der Materie an sich oder

1) Vergl. im Gegensatz dazu die Stelle in Klopstocks Ode „Die Glückseligkeit Aller“.

„Was ist es in mir, daß ich so endlich bin
Und dennoch, weniger endlich zu sein,
Dürste mit diesem heißen Durste?
Das ist es in mir: Einst werd' ich weniger endlich sein“.

dem Wesen nach betrachtet, actu unendlich und eine Totalität in bezug auf sich selbst sein“ (I, 6, 231 232). Mit jeder Idee ist unendliche Realität gesetzt. Solche kommt auch dem Wesen der Materie zu (ib. 236). Der tierische Organismus ist aktuelle Unendlichkeit (ib. 234).

So ist bei Schelling die Unendlichkeit vom Raum und der Zeit gänzlich losgelöst (I, 6, 233). Das zeigt auch das Beispiel von den 2 Kreisen (I, 6, 234/235). Hier ist Unendlichkeit in der Begrenztheit.

Die Identitätsformel sagt aus, daß das Unendliche = dem Endlichen ist. I, 7, 205 hat Schelling diese Gleichsetzung ausführlich erklärt. „In dem Satz: *A* ist *B*, wird in der Tat nichts anderes ausgesagt als: *A* ist das Esse (die Wesenheit) von *B* (welches insofern also für sich selbst nicht wäre, nun aber vermöge der Verknüpfung mit *A* ist)“,

So kann nun in der griechischen Mythologie das Unendliche im Endlichen dargestellt werden, das Endliche Symbol des Unendlichen werden, und so wird im Christentum das Endliche in's Unendliche aufgenommen (I, 5, 430). Die Einheit des Endlichen und Unendlichen ist im Christentum Handlung. „Die erste symbolische Handlung Christi ist die Taufe, wo der Himmel sich ihm verband, der Geist in sichtbarer Gestalt herabkam, die anderen sein Tod, wo er den Geist dem Vater wieder befahl, zurückgab, und an sich das Endliche vernichtend, Opfer für die Welt wird. Diese symbolischen Handlungen werden im Christentum fortgesetzt durch das Abendmahl und die Taufe“ (I, 5, 433).

Der Satz: finitum non capax infiniti, gilt also bei Schelling nicht. „Dies ist das größte Geheimnis des Universums, daß das Endliche dem Unendlichen gleich werden kann und soll“ (I, 6, 566). In der letzten Periode der Offenbarungsgeschichte kann das Unendliche ganz endlich

werden ohne Nachteil seiner Unendlichkeit, das ist die völlige Menschwerdung Gottes (I, 7, 384).

Die unübersteigbare Schranke zwischen Endlichem und Unendlichem war also durch Schelling (und Hegel) beseitigt dadurch, daß dem Worte „unendlich“ ein neuer Sinn gegeben wurde. In diesem neuen Sinn konnte das Endliche Anteil haben an der Unendlichkeit, nicht bloß in dem einen Fall Christus, sondern überall, und ferner ohne Alteration der Endlichkeit, die Luther nicht hatte vermeiden können.

Mit diesem neuen Begriff der Unendlichkeit hat nun Dorner operiert. „Die Natur ist fähig, auch Unendliches erkennbar darzustellen, sie bildet keine Schranke für die Offenbarung unendlichen Gehaltes. Das Vergängliche kann „„Gleichnis““ werden des Unvergänglichen, jeder geistig unendliche Gehalt kann „„Ereignis, Tatsache““ werden durch Selbstdarstellung in dem Endlichen“ (1, 505). „Der Mensch ist unendlichen Wesens durch unendliche Empfänglichkeit oder durch Empfänglichkeit für das Unendliche, das sich ihm je nach der Reihe seiner durch ihn mit auszubildenden Empfänglichkeit mitteilt“ (1, 562). Der Mensch, mit Gott verbunden, hat unendliches Leben (1, 525). 1, 70 redet Dorner von der „intensiven Unendlichkeit des guten und unendlich wertvollen Seins, das auch Raum hat in einem Wesen, das metaphysisch betrachtet, endlich ist; denn metaphysische Endlichkeit eignet sich gar wohl zur Verwirklichungsform von intensiv Unendlichem“. 1, 136 „Die Persönlichkeit vermag intensiv Unendliches in sich aufzunehmen, ja nur sie ist der geeignete Ort dafür“. Nach Schelling (I, 1. 215. 1, 367) ist im menschlichen Geist die ursprünglichste Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit.

Wie bei Dorner diese intensive Unendlichkeit die Persönlichkeit des Gottmenschen ermöglicht, sahen wir schon (1, 645/646). Sie kehrt aber auch in der Lehre von

der Versöhnung wieder. Dorner verwirft auch hier die quantitative Unermeßlichkeit der Leiden Christi. „Von der quantitativen Betrachtung der Sache müssen wir zu einer unendlichen und zur intensiven Schätzung des Werkes Christi fortschreiten. Das Böse mit seiner Verschuldung wie Christi Verdienst ist dynamisch oder in seiner Intensität aufzufassen. Christi Verdienst ist unmeßbar durch Gewicht und Zahl, weil es eine intensiv unendliche Potenz ist, gewachsen der Schuld der Verletzung und Verscherzung eines unendlichen Gutes“ (2, 561). Ebenso 2, 639: „Christi Verdienst ist nicht meßbar nach Gewicht und Zahl, weil es schlechthin wertvoll und eine intensiv unendliche Potenz ist, um der Hoheit der gottmenschlichen Person, des Hauptes der Menschheit, und um der Tiefe seines Sichversenkens in unseren Zustand und der Reinheit seines Lebens und Leidens willen“.

Vergleichen wir damit z. B. die Unendlichkeit des Verdienstes Christi wie sie bei Joh. Arnd (Wahres Christentum, 2. Buch, Cap. 2, 11) beschrieben ist, so tritt der Unterschied deutlich hervor. Arnd sagt: „Christi Verdienst ist eine unendliche ewige Bezahlung, die keine Zahl, kein Maß, kein Ende hat, wegen der hohen Person, so für uns gelitten, die Gott und Mensch ist. Warum wolltest du denn diesem hohen Verdienst eine Zahl, ein Maß, ein Ende setzen, daß es eben an dir sollte aufhören, und dich und deine Sünde nicht mit begreifen? Ja, wenn ein jeder Mensch aller Welt Sünde allein auf dem Hals hätte, und soviel Welt voller Sünde wäre, so viel Menschen sein: so wäre doch Christi Verdienst und Gerechtigkeit größer“. — Das ist also die quantitativ gedachte Unendlichkeit, wenigstens im Ausdruck. Abschließend können wir sagen: Der Begriff der intensiven Unendlichkeit ist bei Dorner maßgebend. Er hat seinen Ursprung in dem Begriff des Denkens, der geistigen Tätigkeit überhaupt. Seine ganz besondere Bedeutung hatte dieser

Begriff der Unendlichkeit in Schellings System des transzendentalen Idealismus. Denn hier nimmt Schelling, um das Entstehen des Objekts zu erklären, 2 entgegengesetzte Tätigkeiten an, die beide im Ich liegen, eine ins Unendliche gehende und eine zweite begrenzende (I, 3, 398. I, 4, 381). Mithin trägt das Ich die eigentliche Unendlichkeit in sich, nicht der Raum und die Zeit. Man kann allerdings fragen, ob Schelling nicht zuweilen wieder zur Veranschaulichung jener intensiven, dynamischen Unendlichkeit die räumliche verwendet hat, ja, auch in den Begriff der letzteren zurückgefallen ist.

Bei Dorner ist dagegen die intensive Unendlichkeit ethisch gewendet, denn das Ethische ist das wahrhaft Göttliche und allein Wertvolle (Entwicklungsgeschichte (2, 1068 Anmerkung).

Die Idee der Unendlichkeit ist folgerichtig das, was Dorner zum Maßstab seiner Kritik an Schelling macht, denn sie ist entscheidend für die Christologie. Wird Gott als extensiv unendlich gedacht, so ist der Gottmensch nicht möglich. „Anders aber verhält es sich, wo einmal der Begriff der extensiven Unendlichkeit mit dem tieferen der intensiven vertauscht ist. Da steht das Endliche nicht mehr dem Unendlichen notwendig als Nicht-Unendliches gegenüber; da braucht das Unendliche im Endlichen nicht mehr bloß zu scheinen, als in seiner Allegorie, oder von ihm bedeutet zu werden, sondern es ist möglich, daß es zu einer wesentlichen Verbindung komme zwischen beiden, und das Unendliche sein Sein und Leben haben kann im Endlichen. Das Endliche ist freilich nicht unendlich im extensiven Sinne des Wortes, aber es widerspricht seinem Begriffe keineswegs, intensiv unendlich zu sein. Oder die wahre Einheit von Endlichem und Unendlichem kann nur zu Stande kommen durch das Aufsteigen aus der Kategorie der Quantität in die der Qualität, aus der extensiven Unendlichkeit in die intensive,

die gar wohl auch einem Extensiv-Endlichen zukommen kann. Wird dieser Übergang nicht gemacht, so bleiben wir im Dualismus stehen u. s. w.“

Und nun fährt Dorner fort: „Es ist nicht zu leugnen, daß Schelling jenen höheren Begriff des Unendlichen und Endlichen geahnt hat. Aber nichts desto weniger drängt sich hier der andere, niedrigere immer wieder hervor“ (Entwicklungsgeschichte 2, 1067/1068). Dorner kommt zu diesem nicht ganz gerechten Urteil über Schelling, weil er dessen Begriff der ewigen Menschwerdung tadelt, die sich also nicht in einem, in Christus, vollziehen kann, sondern vielmehr die ganze (unendliche) Reihe der Individuen erfordert. Einen Fortschritt sieht er dann in der Freiheitslehre, denn hier habe das Schwanken zwischen extensiver und intensiver Unendlichkeit aufgehört, und Schelling habe sich entschieden der intensiven Unendlichkeit zugewandt (Entwicklungsgesch. 2, 1076). Dorner scheint hier nach dem christologischen Fortschreiten Schellings auch den Fortschritt im Unendlichkeitsbegriff zu bemessen. Das ist u. E. verkehrt.

Wir gehen zu anderen Punkten der Dornerschen Christologie über, nachdem wir den Hauptpunkt behandelt haben. Der präexistente Logos ist bei Dorner unpersönlich und einigt sich allmählich mit der menschlichen Natur (so in der letzten Gestalt der Christologie Dorners). Gott ist Einer, und eine Persönlichkeit, damit vertragen sich die 3 Unterschiede in Gott, aber nicht 3 Individuen oder Personen im strengen Sinn. Die Unpersönlichkeit des Logos hebt Dorner nicht scharf hervor. Aber jedenfalls nimmt er nicht 3 Selbstbewußtsein und 3 Freiheiten in Gott an (System 2, 393 Anm. 1. 419 Anm. 1). Er redet wie Schelling von 3 Prinzipien in Gott (§ 31 öfter). Das 2. Prinzip ist „Gott als Sohn“ (1, 417). Er redet von der dreifachen Aseität (1, 425), von 3 Hypostasen (§ 32), aber er kennt nur die eine göttliche Persönlich-

keit. — Uns kommt es nun darauf an, daß der Logos, wenn er nicht selbstbewußt und frei, keine Persönlichkeit, sondern Prinzip sein soll, notwendig unbewußt gedacht werden muß, denn ein Drittes gibt es hier nicht[1]). So erst aus dem Begriff des Unbewußten, wird Dorners Christologie verständlich. So braucht der Logos nicht wie bei den Kenotikern sein Selbstbewußtsein erlöschen zu lassen, sondern dasselbe entsteht als Produkt der natura (2, 415). Damit hängt zusammen, daß der Logos nicht in demselben Sinne selbständig ist und handelt wie bei Schelling (und Phil, 2, 5); vielmehr ist bei Dorner die genaue Formel: Gott als Logos wird Mensch (2, 394). Danach sind Sätze wie dieser zu verstehen, daß die Menschheit Christi nicht von vornherein Anteil haben kann an dem Wissen und Wollen Gottes als des Logos, der die Welt stetig regiert und erhält (2, 436).

Als Unpersönliches, Unbewußtes kann der Logos der substantielle Lebensgrund des Gottmenschen sein; das Substrat, das sich allmählich in Jesu wissende und wollende Menschheit hineinbildet (2, 421). Wenn Dorner, um die heilige Entwicklung Jesu zu veranschaulichen, mehrere Gleichnisse aus dem Pflanzenreiche benutzt (Lilie, Edelreis, auf den Baum der Menschheit gepfropft, Knospe, die aufbrechen wird als herrliche Blüte (2. 458), so sind das zunächst Gleichnisse, aber das Bild liegt hier dem Gegenstand sehr nahe, denn das Entstehen des Gottmenschen aus dem Lebensgrunde des Logos ist nach Art des in der Pflanze wirkenden unbewußten Naturgeistes zu verstehen. Das gottmenschliche Ich entsteht aus der Vereinigung der beiden Naturen. Die Natur ist also das Erste, die Person das Zweite (2, 415).

Aus dem Gesagten geht schon hervor, daß Dorner die Menschwerdung eigentlich faßt (wie Schelling). Die

1) Die Unpersönlichkeit des Logos ist von E. v. Hartmann richtig bemerkt. Rel.-Phil. 3. A. Bd. 1, 607.

Annahme der menschlichen Natur genügt ihm nicht (2, 404).

Andere Einwirkungen Schellings finden wir in folgendem: Gott ist das absolute Leben, es ist nicht bloß einmal für immer verwirklicht, sondern ewig sich verwirklichend, es verliert die absolute Potenz seiner selbst in dem Aktus nicht, sondern bewahrt sie stets in sich (1, 244). „Der heilige Geist ist in Gott wie in der Welt die Potenz, welche die Unterschiede in die Einheit zurückführt; folglich kann sein Werk überall erst beginnen, wo die Unterschiede, die geeinigt sein wollen, schon gesetzt sind; die Unterschiede werden aber durch den objektivierenden (!Schelling) Sohn oder Gott als Logos gesetzt, wie in Gott, so in der Welt“ (2, 394/395). Ebenso 1, 404. Der präexistente Logos ist wirksam in der Geschichte, speziell der Religionsgeschichte. Von der Zeit des Gesetzes und der Prophetie sagt Dorner: „Der Logos selbst, das göttliche Prinzip der Freiheit, bleibt noch ohne Inkarnation, wenn er auch von den schattenhaften Umrissen und Vorbildern seiner selbst, die er für das Erkennen gibt, zu immer bestimmteren Enthüllungen seiner nahenden Erscheinung in der Welt fortschreitet“ (2, 399). „Auch im Heidentum hat sich nicht bloß eine negative, sondern teilweise auch eine positive Vorbereitung auf das Christentum vollzogen“ (1, 672). Auch im Heidentum sind Gottes Taten Offenbarung, wenn auch im weiteren Sinne (1, 674). Die Göttervielheit mehrt sich erst im Laufe der Zeit, und die Entwicklung strebt dann wieder zur Einheit zurück (1, 675. Schelling genannt). Auch die „unerschaffene Zeit“, Zeruane Akerene, wird von ihm angeführt, wie von Schelling (ib.). Er macht auf Apollo als mittlerische Gottheit aufmerksam (1, 679). In den heidnischen Mythen von Inkarnationen der Gottheit und Gottwerdung der Sterblichen sieht er eine Antizipation der Idee der Gottmenschheit

(1, 679). Auch folgender Satz hängt wohl mit Schelling zusammen: „Die Voraussetzung aller geschichtlichen Religionen ist eine Einheit, die aber noch nicht die Bedeutung der Ineinsfassung aller wesentlichen Momente des Gottesbegriffs hat, sondern die noch unbestimmt ist, daher gegen Vermischung des Göttlichen und der Welt noch nicht gesichert. Diese Vermischung ist der Ursprung des Heidentums in seiner Vielgestaltigkeit“ (1, 682). In aller Willkürlichkeit der heidnischen Religionsentwicklung tritt doch auch ein Gesetz zutage. „Dieser Gesetzmäßigkeit sucht Schelling in seiner Philosophie der Mythologie nachzugehen, und sein fruchtbarer Gedanke ist, die Religion der Völker als Einen großen Prozeß anzusehen, für welchen verschiedene Nationen im Zusammenhang mit ihrer umgebenden Natur und ihrer Geschichte die Träger geworden sind u. s. w.“ (1, 686 f.). Schellings Auffassung der Mythologie hat auch Dorners Ansicht von der Weissagung im A. T. offenbar bestimmt, ähnlich wie bei Hofmann. Neben der Weissagung durch das Wort kennt er die Realweissagung durch Typen (1, 702). Wir erinnern hier noch einmal an den Satz Schellings: Die Geschichte ist zugleich die Lehre. — Schon die Natur ist auch bei Dorner vorbildend. „Es findet nach der Betrachtung der Typik eine Identität der Gesetze in den niedrigen und höheren Gebieten statt, so daß das höhere als die wahre, vollkommene Erscheinung desselben Gesetzes oder Verhältnisses gefaßt wird, das sich auf tieferer Stufe ankündigte“ (1, 705).

Über Schellings Potenzenlehre hat sich Dorner in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1860 eingehend geäußert.

4) L. F. Schöberlein.

Der Gedanke der Einheit mit Gott ist bei Schöberlein stark betont (Prinzip u. System der Dogmatik 1881.

Seite 468. 640). Wir sollen an Gottes Wesen und Leben teilnehmen, auch nach der Naturseite hin (ib. 619). Schöberlein redet von einer Einwohnung, Beiwohnung, Durchwohnung Gottes in uns, ja von einer Vergottung (818 f.).

Diese Identität wird nicht einfach erkannt und im Erkennen (Anschauung) vollzogen, sondern durch die Liebe hergestellt. Darin unterscheidet sich Schöberlein von seinem Lehrer Schelling.

Wie Schelling betont er dagegen die Natur im Gegensatz zum einseitigen Spiritualismus. Auch Gott hat eine Natur als Organ seines Wirkens. Erst so ist Gott der Lebendige und die Einheit von Subjektivität und Objektivität (740).

Auf Schelling ist ferner der sehr häufige Gebrauch des Gegensatzes von Liebe und Selbstheit zurückzuführen. Die Selbstheit gehört zum Wesen der Persönlichkeit, sie ist die Wurzel des persönlichen Lebens, aber allerdings nicht die Krone und Blüte desselben, das ist vielmehr die Gemeinschaft oder Liebe (534. 536). Sie soll als Wurzel in der Tiefe des Innern ruhen bleiben (538). Ist durch Adams Fall die Selbstheit zur Selbstsucht geworden und hat die Gottesgemeinschaft zerstört, so ist durch Christus das Prinzip der Liebe der Menschheit wieder eingepflanzt (717).

Die Bedeutung Christi besteht überhaupt darin, daß er die Einheit zwischen Gott und Menschheit wiederherstellt (625—637). In ihm selbst wird diese Einheit wesentlich vollzogen (712). Vergl. 634. 651. 803. Während seines Erdenlebens war Christo seine Gottheit nur als persönlicher Lebensgrund immanent, ohne in sein persönliches Bewußtsein selbst zu treten (803), da ist also von dem Begriff des Unbewußten Gebrauch gemacht. . . .

Wie nun bei Schelling durch den „Abfall“ der Ideen die Identität gebrochen wird, so ist nach Schöberlein durch die Sünde eine Spannung zwischen Zeit und Ewig-

keit, Himmel und Erde, eingetreten, und infolgedessen findet in dem subjektiven Bewußtsein des Gottmenschen eine relative Trennung des Menschlichen vom Göttlichen statt (648).

Schöberlein will keine Kenosis, die den ewigen Bestand der Trinität verändern würde. Der Sohn Gottes gibt mit der Menschwerdung keineswegs sein Gott-Wesen und seine göttliche Weltregierung auf (Geheimnisse des Glaubens 1872. S. 61/62). Nur eine Spannung im göttlichen Lebenskreise, die durch die Menschwerdung entsteht, aber durch die Erhöhung beseitigt wird, gibt Schöberlein zu (Prinzip u. System der Dogm. 804).

Um nun Christus während seines Erdenlebens keine Doppelpersönlichkeit zuzuschreiben, nimmt Schöberlein zu der Schellingischen Ideenlehre seine Zuflucht. Es wird eine ideelle ewige Menschheit des Sohnes angenommen. Steigt dieser nun aber in die zeitliche, irdische Realität herab, so geht die Einheit von Gott und Mensch in den Gegensatz auseinander. Aber das Irdische trägt die Idee in sich, da Zeit und Ewigkeit, Erde und Himmel ineinander sind (Geheimnisse des Glaubens 62. 65).

Die Ideen sind nach (Plato und) Schelling die wahren Urbilder, die Erscheinungen dagegen die Abbilder. Die Ideen sind die Einheit von Begriff und Anschauung oder von Begriff und Sein, Subjektivem und Objektivem, Unendlichkeit und Endlichkeit. Die Ideen sind also das Eine Absolute, die absolute Identität, nur zur Vielheit gestaltet (vgl. Hartmann, S. 113—118).

Bei Schöberlein ist der irdische Christus die Erscheinung des ewigen ideellen Christus. Idee und Erscheinung decken sich nicht. Daher die Spannung.

Allein was Schelling von den Ideen lehren konnte, läßt sich nicht auf den präexistenten persönlichen Christus übertragen. Denn den Ideen eignet keine Persönlichkeit. Wenn Schöberlein sagt: „Ewigkeit und Himmel sind die

Daseinsformen für das vollkommene Leben, für die Welt der Ideen" — so ist das richtig. Wenn er aber fortfährt: „und (für) die mit ihnen in Einklang stehenden Wirklichkeiten" — so bringt er etwas Fremdes in diesen Zusammenhang hinein, nämlich den präexistenten Christus. Eine Brücke von der Idee zu der Person fand Schöberlein aber vielleicht schon bei Schelling selbst, der im „Bruno" das Endliche durch seinen Willen zum leidenden Gott werden und den Bedingungen der Zeit unterworfen sein läßt (I, 4, 253).

IV. Liberale Theorien.

1) Chr. H. Weiße.

Weiße, der anfangs Hegelianer war, wandte sich später immer mehr Schelling zu. Wie dieser übernahm er von Böhme den Gedanken einer Natur in Gott, die bei ihm die 2. Hypostase der Dreieinigkeit bildet.

Die Menschwerdung dieser göttlichen Natur (also der 2. Hypostase) ist wie bei Schelling eine universale, beschränkt sich also nicht auf den historischen Christus. In dem Menschwerdungsprozesse vereinigt sich die göttliche und menschliche Natur. Das Resultat dieses Prozesses ist die Sohnmenschheit oder der Sohnmensch. Christus hat als Sohnmensch nur einen relativen Vorzug vor den andern Gotteskindern (Philosoph. Dogmatik 3, 127—138. 3, 29. 30), ist also der Gipfel der Menschwerdung.

Um die communicatio idiomatum möglich zu machen, hat Weiße nicht den Begriff der intensiven, dynamischen Unendlichkeit verwandt, den er kennt (das menschliche Ich ist an sich unendlich 1, 573. Das Selbstbewußtsein ist Form für unendliches Dasein 1, 575). Vielmehr ist die Brücke zwischen Gott und Mensch die Herrlichkeit, in der die sämtlichen Eigenschaften Gottes aufgehoben

sind (3, 136 f.). Die Herrlichkeit vertritt hier die ästhetischen Eigenschaften, die an der göttlichen Natur oder dem göttlichen Gemüt haften (1, 610 ff.). Die Ästhetik wird also zur Erklärung der Religion herangezogen. Daß Schellings Kunstphilosophie, die auf der Identität des Göttlichen und Menschlichen beruht, hier starken Einfluß geübt hat, ist offenbar. Weiße macht selbst auf die Verdienste des Idealismus und der Romantik in dieser Hinsicht aufmerksam (3, 138). Freilich ruht bei Weiße die Ineinssetzung von Göttlichem und Menschlichem auf theistischem Grunde und ist also keine an sich bestehende Identität. Vielmehr ist die ästhetische Anschauung und Gestaltung in Gott und im Menschen nur einander entsprechend und qualitativ gleichartig (1, 612. 617). Aber wenn nun die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur ein Strom ist, der mit sich selbst zusammengeht (3, 133), so ist eben die Doxa „das gemeinsame Element, in welchem sich die Eigenschaften der Gottheit und Menschheit begegnen“ (3, 137).

Ist in dem genialen Künstler das Göttliche schaffend tätig, so wird nun der Prophet nach Art des Künstlers vorgestellt (vergl. Lange!). Christus ist der überragende Genius, der Genius aller Genien, der religiöse Genius der Menschheit, in dem sich die Strahlen aller genialen Begabung wie in einem Focus sammeln (3, 315. 317). Das Erkennen des Genius ist intuitiv, so erkennt Christus mit intuitiver Genialität die Notwendigkeit seines Leidens (3, 349).

Auf andere Spuren Schellings treffen wir, wenn Weiße von Bewußtseinstaten Christi redet. Das Wort Christi: „Erfüllt ist die Zeit, und nahe das Reich Gottes“, ist die Bewußtseinstat, durch die Christus die Menschwerdung vollendet hat (3, 294). Diese Tat ist analog der Tat, durch welche Gott sich zur Persönlichkeit und zum Herrn der Idee macht (3, 225). — Durch eine ähn-

liche Tat des Bewußtseins macht sich Christus zum Haupte und persönlichen Vertreter der Menschheit, desgleichen zum Herrn des Gesetzes (3, 326). Christus war also nicht einfach der Sohnmensch, das Haupt der Menschheit u. s. w., sondern er machte sich dazu. „Das Ich — sagt Weiße allgemein — ist, indem es sich selbst setzt, von sich selbst im Bewußtsein Besitz ergreift“ (2, 232).

Solchen Aussagen liegt natürlich eine starke Betonung des Willens und der Freiheit zu grunde. Gerade die Bedeutung des Willens aber mußte Weiße bei Hegel vermissen, er fand sie dagegen ausgesprochen bei Schelling. Die Geschichte Gottes und die Religionsgeschichte vollziehen sich in Taten. Auch das Leiden Christi wird emphatisch als Tat bezeichnet (3, 397. 398 u. ö.). Nach Schelling und Weiße ist es uneigentlich geredet, wenn man sagt: Gott hat Christus in die Welt gesandt, Gott hat Jesus zum Christus gemacht, u. s. w., dagegen eigentlich geredet: Jesus hat sich selbst zum Christus gemacht (Weiße 3, 400 oben).

Weiße konnte im 3. Bande der Philosoph. Dogmatik (1862) Schellings Offenbarungsphilosophie berücksichtigen. In der Religionsgeschichte — der allmählichen Menschwerdung — hat er Schelling in manchen Punkten zugestimmt, in anderen ihn korrigiert. Der Aufriß ist aber ein ganz anderer. Die Einzelheiten können wir hier übergehen. Es sei nur hervorgehoben, daß Weiße mit viel besserem historischen Verständnis mehr Gewicht auf den simultanen Polytheismus legt, während Schelling als wichtig nur die Succession der Götter (Potenzen) ansah (Weiße 3, 191 f. 194).

2) Eduard v. Hartmann.

(Selbstzersetzung des Christentums. 2. A. 1874. Das religiöse Bewußtsein der Menschheit. 3. A. 1906. Die Religion des Geistes. 3. A. 1907.)

Das Christentum hat nach Hartmann abgewirtschaftet und sich selbst zersetzt. Der Katholizismus als die konsequente Auffassung des Christentums erweist sich als Feind aller Kultur und mutet dem modernen Menschen zu, sich unter fremde Autoritäten, Papst und Kirche, zu beugen. Der Protestantismus ist nicht die Wiederherstellung des wahren Christentums, weder im Prinzip noch in der Ausführung, sondern der Totengräber des Christentums. Denn die religiöse und sittliche Autonomie, die dabei herauskommt, ist nicht christlich. Der liberale Protestantismus aber hat gar kein Recht mehr, sich christlich zu nennen, ja er ist irreligiös, denn er hat keine religiöse Metaphysik. Die Metaphysik aber ist das grundlegende Element der Religion.

Nun weiß aber v. Hartmann die Bedeutung der Religion völlig zu würdigen. Die neue Religion, die er nicht glaubt begründet zu haben, die er vielmehr nur vorbereiten will, muß sich gründen auf die einzig mögliche Weltanschauung, nämlich den konkreten Monismus, d. i. ein Monismus, der nicht wie der Buddhismus und die idealistische Philosophie die Welt völlig in Gott aufgehen läßt und somit für Schein erklärt, sondern sie als relativ selbständige objektive Erscheinung Gottes auffaßt. Nur so ist nämlich die religiöse Beziehung möglich, weil nur so zwei wirkliche vorhanden sind, die sich aufeinander beziehen können. Anderseits ist die Religion inhaltlich an dem Pessimismus orientiert, d. h. sie ist Erlösung. Darin liegt v. Hartmanns Vorliebe für den Buddhismus begründet, dessen Schwächen er übrigens nicht verkennt. Im allgemeinen kann die Zukunftsreli-

gion als Synthese von Christentum und Buddhismus bezeichnet werden. Aber sie ist ein Neues: die Religion des Geistes. Eine Christologie im Sinne der bisher besprochenen Theologen kann v. H. deshalb nicht haben. Christus wird von ihm vielmehr rein historisch betrachtet und auch so gänzlich ungenügend gewürdigt. Dennoch hat sich auch dieser Feind des Christentums den auf das Dogma von der Person und dem Werke Christi zurückgehenden Einflüssen nicht ganz entzogen. Die Religion des Geistes hat manches Christliche.

Zwischen Schelling und v. Hartmann lassen sich in philosophischer wie in theologischer Hinsicht Verbindungslinien ziehen. Hartmanns Philosophie will eine Synthese von Hegel und Schopenhauer sein. Diese Synthese fand er insofern schon in der positiven Philosophie Schellings, als hier der unlogische Wille und die Idee (1. und 2. Prinzip) als die beiden Prinzipien alles Geschehens gegeben waren (vgl. E. v. H., Schellings posit. Phil. als Einheit von Hegel und Schopenhauer 1869). Die Bedeutung des irrationalen Willens hatte ja Schelling als erster in der Schrift über die Freiheit proklamiert. Schopenhauer und v. Hartmann sind seine Nachfolger darin geworden. Damit war also der Pessimismus (oder Malismus, wie v. Hartmann berichtigt) gegeben. Dieser Pessimismus, der aus dem irrationalen Willen in Gott selbst entspringt, setzt folgerichtig Gott selbst als leidend unter dem Übel des Daseins. So Schelling z. B. I, 8, 335: „Schmerz ist etwas allgemeines und notwendiges im Leben, der unvermeidliche Durchgangspunkt zur Freiheit. Wir werden uns nicht scheuen, auch das Urwesen, sowie es die Entwicklung mit sich bringt, im leidenden Zustand darzustellen. Leiden ist allgemein nicht nur in Ansehung des Menschen, auch in Ansehung des Schöpfers, der Weg zur Herrlichkeit u. s. w. — v. Hartmann aber scheut den Ausdruck nicht, daß Gott erlösungsbedürftig ist und nur

durch eine Universalwillensverneinung (der Menschen) erlöst werden kann von seiner Unseligkeit, die daraus entspringt, daß es ihm unmöglich ist, unmittelbar zu machen, daß er nicht wolle (Rel. des Geistes 265—267).

Ein Pantheismus im reinen Sinn kennt keine eigentliche Geschichte, sondern nur einen ewigen Kreislauf des Werdens. Diesen Fehler wirft v. H. den Systemen Hegels und Schopenhauers vor, während er bei Schelling eine wirkliche Entwicklung sieht (Schellings posit. Phil. S. 31 ff.).

Mit dem späteren Schelling gegen Schopenhauer, und zugleich mit dem Christentum gegen den Buddhismus, geht v. H. in der Behauptung einer Realität der Außenwelt, die er für die Religion mit Recht als wesentlich erklärt. Dagegen schließt er sich Schopenhauers Urteil an, daß die christliche Phase der Weltentwicklung unwiederbringlich vorüber ist (a. a. O. 35).

Daß v. H. mit Schelling einig ist in der Würdigung der historischen Entwicklung, das hat für seine Religionsphilosophie günstige Folgen gehabt. Es zeigt das die glänzend geschriebene, aber für das rein Historische mit Vorsicht zu gebrauchende, Religionsgeschichte („das religiöse Bewußtsein der Menschheit") zur Genüge. Die Schellingsche Methode ist natürlich völlig aufgegeben.

Die theologischen Zusammenhänge mit Schelling dürften in folgendem bestehen. v. Hartmanns Urteil über den liberalen Protestantismus und seine religiöse Unfähigkeit haben wir schon gehört. Ganz ähnlich hatte sich Schelling in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums ausgesprochen. Auch hier wird dem Protestantismus nur eine negative kritische Aufgabe zuerkannt und der Rationalismus in seiner nackten Religionslosigkeit verspottet. Der Romantik wird eben der Protestantismus zu dünn, zu klar und zu poesielos. — Die Notwendigkeit einer neuen Religion wird damit von beiden Philosophen postuliert, aber mit dem Unterschied,

daß bei Schelling diese Religion das enthüllte esoterische Christentum sein sollte.

Die indische Religion hatte schon Schelling nahe an die christliche herangerückt. Bei v. Hartmann stehen die indische (Brahmanismus und Buddhismus) und die jüdisch-christliche Religion als Supranaturalismus allen übrigen Relionen als Naturalismus gegenüber.

Schelling hatte in den Vorlesungen das Christentum konzentriert gesehen in dem Dogma von dem menschgewordenen Gott. „Die erste Idee des Christentums ist notwendig der menschgewordene Gott. Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt" (Sch. W. I, 5, 292). Dieses Dogma hatte Schelling dann umgedeutet in die ewige universelle Menschwerdung Gottes.

Bei v. Hartmann ist nun zunächst zu betonen, daß auch er hierin das Charakteristische des Christentums sieht, allerdings sogleich mit Einschluß des Erlöserwerkes. Der historische Jesus ist freilich nur ein jüdischer Reformer gewesen im Sinne Hillels und Johannes des Täufers und völlig auf dem Standpunkt der Gesetzesreligion stehen geblieben (Selbstsetzung 41—60. D. relig. Bew. d. M. 514 ff.). Das nennt v. H. Judenchristentum. Paulus dagegen hat das Christentum als Erlösungsreligion geschaffen (d. rel. Bew. d. M. 543 ff.), ist also der eigentliche Begründer dessen, was wir unter Christentum verstehen. Hier steht nun die Person Christi durchaus im Zentrum. „Das persönliche Verhältnis zu Christus ist und bleibt der Kern des Christentums, und dies drückt sich auch darin aus, daß der ganze Kultus der christlichen Religion nicht ein Gotteskultus, sondern ein Christuskultus ist" (a. a. O. 579). Tod und Auferstehung dieses Gottes (= Christi) ist der Gegenstand der christlichen Feste (ibidem).

Da ist also Christus wieder Gipfel und Ende der alten Götterwelt.

Für v. H. kommt es nun sehr auf das Leiden und

Sterben Christi an, wie er überhaupt in der Religionsgeschichte das Tragische stark betont und zu würdigen weiß (z. B. den Gottesknecht Jes. 53). Er sagt: „Die Christustragödie zeichnet sich dadurch aus, daß sie nicht einen bloßen Menschen (wie das Judentum im leidenden Gottesknecht) oder Halbgott (wie die Naturreligion in den Heroentragödien), sondern einen wahren Gott zum tragischen Helden hat: vor allen sonstigen Göttertragödien aber zeichnet sie sich wiederum dadurch aus, daß erstens der Gott zugleich wahrer Mensch und alles Leiden der Menschheit bis auf die Neige durchkostet, daß er zweitens nicht einer natürlichen Notwendigkeit, nicht einer äußeren Macht oder List erliegt, sondern freiwillig in den Tod geht, d. h. ihn als Martyrium auf sich nimmt, und daß er drittens eine von allem Naturalismus ganz abgelöste, reine geistig und sittliche Gestalt ist, welche das unendliche Leiden der Menschheit und die Erniedrigung zu derselben rein aus Liebe auf sich nimmt, also in der Tragik die höchsten ethischen Qualitäten bestätigt und bewährt (580).

„In der Christustragik hat die religiöse Tragik ihren denkbar höchsten Gipfel erreicht sagt v. H. weiter. Allerdings „der wahre Gipfel der religiösen Tragik wäre erst dann erreicht, wenn nicht eine Einzelgestalt, sondern die Gesamtheit der Träger des Weltprozesses zu ihrem Subjekt würde; wenn jeder dieser Träger den Begriff des Gottmenschen nicht in dem widerspruchsvollen Sinne des Christentums, sondern in einem vor dem Verstande zu rechtfertigenden Sinne in sich realisierte, und wenn jede dieser gottmenschlichen Einzeltragödien, wie die aus ihnen sich zusammensetzende Kollektivtragödie, reine, d. h. durch keinen Auferstehungsjubel gebrochene und durch keine Seligkeitsillusion getrübte Tragik darstellten (580/581. vergl. 610/611).

Hätte bei Schelling in der Zeit der Vorlesungen das

Irrationale schon die Bedeutung gehabt, die es später hatte, so hätte seine Christologie wahrscheinlich eine ähnliche Wendung genommen, wie wir sie hier bei E. v. H. vor uns sehen. Die Stelle aus dem „Bruno", in der es heißt, daß das Endliche durch seinen Willen ein leidender Gott ist, liegt auf dieser Linie.

Der eine Christus als Erlöser ist für v. H. ein unmöglicher Gedanke, weil das erlösende Prinzip da nicht dem Menschen immanent ist, sondern außerhalb seiner steht und, weil in einer Person dieses Prinzip überhaupt nicht beschlossen sein kann. Aber im Christentum ist nun doch auch das Mittel zum Fortschritt gegeben. Denn es kennt den immanenten Geist, durch den jeder Gottmensch oder Christus wird (600/601). Der Geist ist Offenbarungsprinzip in der Religionsgeschichte, er verbürgt den Einzelnen die Wahrheit, er bricht die Herrschaft der Sünde über den natürlichen Menschen, er macht die Menschen zu Gottessöhnen und versöhnt sie mit Gott, ist also objektives Erlösungsprinzip; ferner aber subjektives Prinzip des Glaubens und der Gottessohnschaft, er erlöst die Menschen von dem Zwiespalt des gottentfremdeten religiösen Bewußtseins (605). Der Geist tritt somit völlig an die Stelle Christi (605 f.).

Christus könnte höchstens als Vorbild dafür gelten, wie das Erlösungsprinzip des Geistes im Menschen immanent ist. Selbst dieses Vorbild ist aber untauglich, weil es nicht den Weg zeigt, auf dem das vollkommene religiöse Verhältnis (Gottmensch) errungen oder wiederhergestellt ist (609/610), „Als alleiniges Ergebnis der Idee des Gott-Sohnes bleibt dann das übrig, daß es der Gott-Geist ist, welcher Jesus zum Christus oder Gott-Sohn gemacht hat, und daß deshalb jeder, der ebenfalls zum Gott-Sohn werden will, sich ausschließlich an den Gott-Geist als direkt universelles Erlösungsprinzip zu halten hat" (610).

Auf die reale Einheit mit Gott kommt es aber in der Religion des Geistes durchaus an. Dieser Gedanke ist nun bei E. v. H. viel feiner ausgearbeitet als bei Schelling (und auch bei Hegel, dessen Intellektualismus in der Versöhnungslehre Hartmann tadelt Rel. d. G. 24 u. 232). Es muß doch, wenn die Versöhnung einen Sinn haben und Religion überhaupt noch nötig sein soll, unterschieden werden zwischen der Einheit, die an sich zwischen Gott und Mensch schon besteht und der, die erst verwirklicht werden soll. v. H. nennt die erstere ontologische und die zweite teleologische Einheit (R. d. G. 231 ff.). Die erstere ist das, was Schelling gewöhnlich unter Identität versteht, die zweite Art hatte Schelling im Auge, wenn er z. B. I, 5, 290 sagt, daß das Christentum an Stelle der bewußtlosen Identität mit der Natur die bewußte Versöhnung bringt.

Die ontologische Einheit besteht zugleich mit der relativen Selbständigkeit des Menschen. „Gott ist das allumfassende Sein, der Mensch eine beschränkte, relativ konstante Gruppe von Partialfunktionen des Absoluten“ (R. d. G. 228). Gott und Mensch sind mithin dieselbe Substanz, dasselbe Wesen. Gott, sofern er im Menschen ist, ist das eingeschränkte Subjekt. Das absolute Subjekt ist also in den Individuen als eingeschränktes Subjekt (230). Diese Identität macht aber noch nicht die Erlösung aus. Diese höhere Sphäre besteht vielmehr darin, daß das Natürliche als Werkzeug des Sittlichen gesetzt und das Böse als das relativ Widergöttliche bekämpft wird (R. d. G. 233). So wird die teleologische Einheit hergestellt, für die aber die ontologische die durchaus notwendige Voraussetzung ist. „Der von der Schuld erlöste und mit Gott versöhnte Mensch weiß eben dadurch die vorher durch die Schuld gestörte teleologische Einheit mit Gott auf der Grundlage seiner unverlierbaren ontologischen Einheit mit Gott wiederhergestellt, und damit

sich im Besitz der ganzen realen Einheit mit Gott". Das ist die wahre Idee der Unio mystica, die nur auf dem Boden des konkreten Monismus möglich ist (296 f.).

Das sind wohl die letzten bedeutungsvollen Wirkungen der Identitätslehre auf religiösem Gebiet. Eine maßvolle religiöse Mystik mit gänzlicher Beiseiteschiebung der Person Christi. Die Christusidee, d. h. die Gottmenschheit, behält v. H. bei, ebenso die Idee des Logos oder Gott-Sohns, sofern darin ausgedrückt ist, daß die Idee das eigentliche Erlösungsprinzip in der Welt ist Die Verschmelzung beider Ideen dagegen verwirft er (Rel. d. Geistes 297). Weil nach seiner Meinung diese Verschmelzung aber dem Christentum wesentlich ist, darum will er kein Christ mehr sein. Aber hätte sich wenigstens in diesem wichtigen Punkte keine Verständigung mit der liberalen Theologie erreichen lassen?

Einen interessanten Zusammenhang mit Schellings Identitätsphilosophie bietet nun endlich das Verhältnis von Gnade und Glaube bei E. v. Hartmann. Die religiöse Funktion in der Einheit von Vorstellung, Gefühl und Wille nennt v. H. Glaube. Glaube ist also die menschliche Seite des religiösen Verhältnisses. Diese menschliche Seite muß eine göttliche als ihr Korrelat haben. Die göttliche Funktion aber ist die Gnade. Gnade und Glaube sind nun aber nicht zwei verschiedene Akte, sondern jeder religiöse Akt erscheint als ein einheitlicher Glaubens- und Gnaden-Akt (Rel. d. Geistes 68/69. vergl. 221 ff.).

Daß Schelling schon in der natur- und identitätsphilosophischen Epoche die Gnade geltend machte, haben wir oben gesehen. Wir erinnern ferner daran, daß bei ihm die Versöhnung von Gott ausgeht, daß nicht das Endliche aus eigener Kraft sich zum Unendlichen erhebt, sondern das Unendliche in die Welt des Endlichen kommt und dadurch die Versöhnung bewirkt (Sch. W. I, 5, 117).

Das Verhältnis der Gnade zum menschlichen Tun hat Schelling in jener Epoche nicht behandelt, weil damals die religionsphilosophischen Ideen erst eintraten in seine Philosophie. Außerdem ist zu bedenken, daß Schelling mit dem erkenntnistheoretischen Idealismus noch nicht gebrochen hatte. Folglich war ein reales Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Grunde nicht möglich. Demnach hat er das Problem, das hier in Betracht kommt, nämlich wie göttliche und menschliche Tätigkeit in einem Akt gegeben sein kann, ohne daß die eine Seite von der andern verschlungen wird, bereits in dem System des transzendentalen Idealismus behandelt. Denn die Reduzierung des Endlichen auf das Unendliche, die Auflösung des Menschen in Gott oder das Universum kann in praxi doch niemals völlig gelingen, die Macht des unmittelbar und sinnlich Gegebenen ist zu groß gegenüber dem zunächt bloß Gedachten. Schelling also kam auf jenes Problem und behandelte es das eine Mal unter geschichtsphilosophischem Gesichtswinkel, und sodann zur Erklärung der Tätigkeit des Künstlers. Die Geschichte ist nach seinen Ausführungen sowohl Gottes als des Menschen Werk. Wird nun hier zunächst die Tätigkeit Gottes oder des Ewig-Unbewußten vor allem darin gesehen, daß sie den Erfolg herbeiführt, so rückt die andere Betrachtung dem Verhältnis von Gnade und Glauben schon näher, welche die Welt als ein göttliches Gedicht auffaßt, in dem die handelnden Personen nicht bloß ausführende Schauspieler, sondern Mitdichter sind (s. Kuno Fischer S. 529). In dem genial schaffenden Künstler wiederholt sich diese Synthese von freier, bewußter und unbewußter Tätigkeit. Der Künstler selbst schafft und produziert, und doch ist es eine ihm unerklärliche Macht, die in ihm wirkt. Im letzten Grunde geht diese Synthese dann auf den Charakter der intellektuellen Anschauung zurück, deren Subjekt einerseits Gott, ander-

seits der Mensch ist, oder Gott im Menschen. Schelling neigt aber in dieser Periode noch dazu, die menschliche Seite in der göttlichen untergehen zu lassen, weil er eben damals noch im „abstrakten Monismus", wie v. Hartmann diesen Pantheismus nennt, steckte. Demgegenüber betont v. Hartmann, daß die menschliche Seite doch etwas Reales ist. Trotz dieser Differenz in den Prinzipien liegen hier sicherlich die Wurzeln der Anschauung, daß Gnade und Glaube ein Akt sein können, daß sowohl Erlösung und Heiligung gottmenschliche Funktionen sind (Rel. d. Geistes 105—197) als auch Offenbarung und intellektueller Glaube einen und denselben Akt bilden, der von seiner göttlichen und menschlichen Seite aufgefaßt ist (Rel. d. Geistes 73).

Schluss.

Wir glauben gezeigt zu haben, wie mannigfaltig die Wirkungen Schellings auf die Christologie gewesen sind. Rechtgläubige, Vermittlungstheologen und Liberale haben seine Ideen verwendet und verarbeitet. Reflektiert man auf den Gottesbegriff, so erweitert sich noch der Kreis derer, die von ihm gelernt haben. Bedeutende Theologen wie Richard Rothe gehören dann dazu. Aber schon die Christologie allein zeigt, daß Schellings Beziehungen zur protestantischen Theologie höher eingeschätzt werden müssen, als es oft geschehen ist. Auch in der Gegenwart wirken noch manche seiner Ideen fort.

Lebenslauf.

Karl Schlutter, geb. am 18. Januar 1879 in Emmern Kreis Hameln, als Sohn des dortigen Volksschullehrers Karl Schlutter. Er besuchte zunächst die Volksschule seines Heimatortes, und dann vom 13. Jahre ab das Gymnasium zu Hameln. Seine Lehrer waren hier u. a. der Professor Görges (Religion) und der Philosoph Professor Dr. Schneidewin. S.S. 1899 stud. theol. in Erlangen, von da ab bis S.S. 1902 inklusive stud. theol. in Göttingen. Er besuchte hier die Vorlesungen von Prof. Wellhausen, Rahlfs, Schürer, Bonwetsch, Tschackert, Schultz, Knoke, Althaus, Bousset, Baumann. In der systematischen Theologie schloß er sich vor allem an Abt Schultz an. 1903 und 1906 bestand er die theologischen Prüfungen in Hannover. In der Zwischenzeit und nach dem 2. theolog. Examen an Privat- und öffentlichen Schulen tätig, zuletzt als Rektor in Osten a d Oste. 1910 Hülfsprediger in Pattensen (Lüneburg), in demselben Jahre zum Pastor in Beinum, Kreis Goslar, ernannt.

Das Thema der vorliegenden Dissertation hat Herr Professor D. Titius in Göttingen gestellt.

3 0112 062122079